



١

الإخلاق الكاملة
للإمام
الشيخ محمد عبدك

الطبعة الثانية

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م

جميع الحقوق محفوظة

© دار الشروق

٨ شارع سيديو المصيري - رابطة العدوية - مدينة نصر
تليفون : 4023399 (202) - فاكس : 4037567 (202)
e-mail: dar@shorouk.com - www.shorouk.com



الأعمال الكاملة



للإمام

الشيخ محمد عبد الله

تحقيق وتقديم

الدكتور محمد دارة

الجزء الأول

في الكتابات السياسية



دار الشروق





المرحوم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده
ولد سنة ١٢٦٦ وتوفي سنة ١٣٢٢ هجرية
(١٨٤٩ - ١٩٠٣)

**دراسة في الفكر السياسي
والاجتماعي والإصلاحي**

للأستاذ الإمام

مقدمة الطبعة الجديدة

في سلسلة «الأعمال الكاملة» التي بدأ اهتمامنا بجمعها ودراستها وتحقيقها ونشرها، منذ ما يقرب من ربع قرن . . . وفقنا الله، بعونه وسلاسه، إلى أن نقدم لوطننا وأمتنا أبرز نمرات إبداع العقل العربي المسلم في عصرنا الحديث . . .

فاليوم . . . تزدان المكتبة العربية الإسلامية «بالأعمال الكاملة» لكوكبة من الأعلام الذين كانوا وما زالوا أبرز «الظواهر الفكرية» التي طبعت وما زالت تطبع حياتنا الفكرية منذ بدأت أمتنا عصر يقظتها وإحيائها ونهضتها وتنويرها قبل ما يقرب من قرنين من الزمان . . .

تزدان هذه المكتبة بما جمعناه وحققناه وقدمناه له من «الأعمال الكاملة» لكل من الأعلام:

١ - رفاعة رافع الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ - ١٨٠١ - ١٨٧٣ م) . . . رائد النهضة والتنوير . . .

٢ - وعلى مبارك (١٢٣٩ - ١٣١١ هـ - ١٨٢٣ - ١٨٩٣ م) . . . مؤرخ الخطوط ومهندس العمران . . .

٣ - وجمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) مؤلف الشرق وفيلسوف الإسلام . . .

٤ - وعبد الرحمن الكواكبي (١٢٧٠هـ - ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) نصير الحرية وعدو الاستبداد . .

٥ - والإمام محمد عبده (١٢٦٦هـ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) مجدد الإسلام . .

٦ - وقاسم أمين (١٢٨٠هـ - ١٣٢٦هـ ١٨٦٣ - ١٩٠٨ م) المصلح الاجتماعي البارز .

ولقد كانت الغاية من وراء هذا الجهد الفكري الذي بذلناه في هذا الميدان - علاوة على الوفاء بحق هذه الكوكبة من الأعلام الأفاضل علينا - هي الإسهام في ترشيد حركتنا الفكرية ، وتوجيه مسارها نحو مرفأ الأمان ! . .

فحركتنا الفكرية ، ومن خلفها أمتنا العربية الإسلامية ، قد تخاذلوا واجتهدوا في استقطابها - منذ مطلع الغزوة الاستعمارية الحديثة - تياران رئيسان :

أ - تيار التغريب . . الذي أراد به الاستعمار - ومن انبهروا بالحضارة الغربية - القضاء على التواصل الحضاري للأمة ، وفك الارتباط بين حاضرها ومستقبلها وبين القسَمات الحضارية العربية الإسلامية التي ميزت حضارتها عبر التاريخ ، ومن ثم تحويلها إلى تابع وهامش لحضارة الغرب . . لا بهدف أن نتحضر حقيقة بالحضارة الغربية ونستفيد بإيجابياتها - وهي كثيرة - وإنما لتأبذ تبعيتها لهذا الغرب الاستعماري في السياسة والأمن والاقتصاد ، بفعل تبعيتها له في الفكر والقيم ونمط العيش وأسلوب الحياة . . .

لقد أراد هذا التيار التغريبي لأمتنا أن «تستقل» لكن من عروبتها وإسلامها ، وذلك ضمناً لتبعيةيتها الأبدية لعدوها «التاريخي» - الحضاري : الغرب الاستعماري ! . .

ب - أما التيار الثاني الذي جاهد لاستقطاب الأمة - فهو تيار «الجمود» . . ذلك الذي تحمضت أعلامه وتمحضت فكرته بالمؤسسات التعليمية الموروثة . . والذي أثقلت كواهل مقولاته وتصوراته بالركاكة والخرافة والنصوصية الجامدة التي ميزت عصور تراجعنا عن الإبداع ، وانحطاطنا الحضاري في ظل تسلط المماليك وسُلطان آل عثمان ! . .

وتيار «الجمود» هذا - لذي جسد «التخلف الموروث» - وإن نهض بفضيلة
التصدي «للوأحد الصار» . . وإن حافظ على «الهوية» ، وإن في صورتها المشوهة -
ونلك إيجابيات لا بد أن تذكر له . . إلا أنه قد عجز عن الكشف عن حقيقة الهوية
الحضارية المتميزة بالأمة ، ومن ثم ، فلقد عجز عن صورة المشروع الحضاري الخاص ،
والعصري في ذات الوقت . ومن ثم ، فلقد انفراد تيار الغريب بالوجود الحقيقي
في ميادين «التحديث» ، فكان تحديثاً على النمط العربي ، يقطع الصلات بين حاضر
الأمة ومستقبلها وبين خبر ما هي تراثها الفكري والحضاري من سمات وقسمات
وقيم وقواعد وأصول وفلسفات . .

وأمام هذا الاستقطاب الحاد بين تيارى : «الرافد الصار» و«التخلف الموروث»
- ولذي تميز «التغريب» ، في ظله ، ساخركة على أرض الواقع وهي تلايف عقل
الأمة ، بينما وقف العجز بأهل «الجمود» عند حدود «الرفض» و«الدفاع عن
الذات» . . أمام هذا الاستقطاب الحاد ، برز «طوق النجاة» للأمة في صورة مدرسة
التجديد» ، على اتساع مساحتها ، وعلى تمايز بين الأعلام الذين انخرطوا في
موكبها . . .

ففي هذه المدرسة كان القاسم المشترك الأعظم بين أعلامها ومفكرها متمثلاً في .

● رفض «التغريب» و «الجمود» كليهما . . .

● والانطلاق إلى تجديد «الدنيا» بواسطة تجديد «الدين» . . .

● والسعى لتأسيس النهضة الحديثة على قواعد التمدن الإسلامي . . .

● والتفاعل مع الحضارات الأخرى - وفي مقدمتها الحضارة الغربية - هي
النحو الذي يجعل هذا التفاعل عامل قوة لذاتيتها الحضارية المتميزة ، وليس عامل
منح ونسخ وسحق وتشويه ! .

وفي طلعة «مدرسة التجديد» هذه كان الأعلام الذين توهجت على تعليم
«أعمالهم الكامة» للمكتبة العربية الإسلامية منذ ما يزيد على العشرين
عاماً . . ذلك أن الخطر مزال قائماً . . والاستقطاب الحاد بين دعاة
«التغريب» وأهل «الجمود» بفعل فعله في تمزيق هوية الأمة وتشويه معارفها
ومن ثم ، فإن طوق النجاة من هذا المأرق كامن في الوعي بمقولات أعلام

«مدرسة التجديد»، وفي الانطلاق من هذه المقولات - بالتطوير والتجديد والإضافة - لصياغة المشروع الحضارى العربى الإسلامى، الكامل لإنهاض الأمة كى تعيش عصرها، متجاوزة «التخلف الموروث»، ومنتصرة على تحديات «الوافد الغاصر»! . . .

ثالث كانت الغاية من وراء الجهد الذى بذلناه فى الجمع والتحقيق والدراسة للأعمال الكاملة لأبرز الأعلام الذين جسدوا فى بقضيا الحديثة ملامح التجديد لذات الحضارية .

وثالث هى الغاية من وراء تقديم هذه الطبعة الجديدة - الثالثة - للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . 'أحد أبرز هؤلاء' لأعلام المجتدين' .



وإذا كانت أنظار الأمة العربية الإسلامية، وآمالها تعلق اليوم «بالصحوة الإسلامية» كطوق نجاة من هذا المأرق الذى فرضه على عقل الأمة وراقعها «دعاة التعريب» و «أهل الحمود» . . . وإذا كانت هذه «الصحوة الإسلامية» هى السبيل الأنفع لمعالجة التحديات التى تفرضها الحضارة العربية على استقلال الحضارى . . .

فإن السبيل الوحيد المأمون لتخلص هذه «الصحوة الإسلامية» من سلباتها القتالة، أى يكس فى «الاستارة» و «العقلانية» اللتين يدوبهما لى يتأنى لهذه «الصحوة» اكتشاف حقيقة الإسلام، وعبره وامتيازه فى السياسة والحضارة والاجتماع . . .

فالاجتهاد والتجديد هما طوق نجاة «الصحوة الإسلامية» المعاصرة من الحمود والإحاط . . . وهنا تأنى الأهمية العظمى للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام! . . .

إنه أعظم العقول الإسلامية الحديثة التى وهبت جل طاقاتها لتجديد الفكر الإسلامى، ولجلاء وكام الدع والخرافات والإضافات عن أصول الإسلام . وهو أعظم أركان مدرسة التجديد الدنى، فى عصرنا الحديث، على الإطلاق! . . .

وبحث، عندما يقدم هذه الطبعة الجديدة من أعماله الكاملة - بحوث من
إضافات وتعديلات - إلى المفكرين والباحثين والقراء - نتوجه إلى الله، سبحانه
وتعالى، بالدعاء أن يجعلها إسهاماً فكرياً يسد من حلق أمتنا العربية الإسلامية
أمة الرسالة الخاتمة الخالدة، على نبيها أفضل الصلاة والسلام.
وما ذلك على الله بعزيز.

دكتور

محمد حمارة

القاهرة -

المحرم سنة ١٤١٢ هـ

يوليو سنة ١٩٩١ م -

تمهيد

ثلاثة رجال عقدت لهم أعمالهم الفكرية وجهودهم العملية لواء انقيادة لمسيرة النهضة والبحث والإحياء التي بدأتها شعوب الشرق في القرن التاسع عشر، فكانوا نقطة البدء الأولى والحقيقية والعملاقة في ذلك التجديد الذي ميز حياتنا الحديثة والمعاصرة عن تلك التي عاشها الشرق في ظل حكم المماليك والأتراك العثمانيين.

وأول هؤلاء الرجال هو رفاعة رفيع الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ - ١٨٠١ م) الذي كان نافذة الشرق على الغرب. جدد الصلات الفكرية بينهما، ولم يقف أمام حضارة العرب العملاقة موقف المأخوذ بالقليل المقلد، بل موقف من يحترم، ويمزج معشوراته بتراث الشرق وواقعه. فسلط الأضواء على الديمقراطية البورجوازية، والدستور وأسسات النيابية، وتفنيد الحكومات بالقانون، وأبرز دور الجماهير و«العامة» في الثورة على الملوك المسبدين^(١).

وأعطى واحداً من أهم أعماله الفكرية لفصية المرأة الشرقية، فصالب لها بالعلم، والعص، وأن تلحق بركب الحياة وتواكب الرجل في طرق باب المستقبل. وقدم فكر العرب في هذا الميدان موصولاً بتراث الشرق النقي المتقدم، ففتح باب الحركة ولوح بالأمل أمام مصف المجتمعات الشرقية التي كانت مهملة تماماً ومعطلة بالكلية في ذلك الحين^(٢).

ونظر في الصفحة التقدمية لمكر الغرب الاقتصادي والاجتماعي، على ضوء تراث العرب والمسلمين الذي يمجّد العمل، ويعلى من شأن المجموع، ويتصر

للعدالة الاجتماعية، وصاغ من كل ذلك أكثر أعماله الفكرية صجاً، ذلك الذي قدم فيه أول ساء فكري عربي حديث في مجال الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي، الذي لم يقف عند حدود مصالح الطبقة المتوسطة، بل أدخلت فيه النظرة الشمولية عنصر أساسية للعدل الاجتماعي دعا بها إلى إنصاف الملاحين والعملة، وجماهير الكادحين في البلاد^(٣).

وثاني هؤلاء الرجال العظام هو جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) الذي اتخذ من تجديد الإسلام، بعقل العليوف، أداة لتحديد حياة الشرق والشرقيين، واتحد من الثوره سبيلاً لنصل الجماهير عن طريقه إلى موقع السلطة والسلطان، كي تمكن بيدها مصائرهما، وتحرر طاقتهما. واستهدف من وراء كل ذلك أن يبعث روح المقاومة في الشرق؛ كي يصد العرور الاستعماري الأوروبي الذي كان أخذاً في الزحف على بلاده، وشعبه وقيمه وحضارته في ذلك الحين^(٤).

وثالث هؤلاء الرجال العظام هو الأستاذ الإمام لشيع محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) الذي أخذ عن الأفغاني منهج الإصلاح الديني كليل لتحديد حياة الشرق والشرقيين، وقدم بهذا المنهج بناءً فكرياً مكتمل القسما

وراصل رسالة الطهطاوي في تقدير المرأة وضرورة تحريرها بالعلم، وتحليصها من القبود التي قيدت بها خطأ باسم الدين. ونفى الفكر الاجتماعي المتقدم، عندما انطلق من منطق العصر واحتياجه إلى النظر في تراث الإسلام الاجتماعي والاقتصادي بعقل واع وأفق مستير

ولقد اقتضت طبيعة المرحلة التي عاشها هؤلاء الرجال العظام وطبيعة الدور الذي بهصوابه أن تجمع بينهم مجموعة من القسما.

١ - فلقد كانوا رواداً. ارتاد كل منهم مجالات لم تطرق من قبله بجديّة وتأثير ووضوح. . فعل ذلك الطهطاوي فيما نظر فيه من فكر العرب وتجاربه.

والأفغاني سياسياً وعي وقدم من تراث الإسلام العائفي، ومنطقه في التطور والتجديد. . ومحمد عبده في أشياء كثيرة أبررها موقفه المتعير، بعقل عصري مستير أمام القرآن الكريم. .

٢- وكانوا أنصاراً للجميع بين الإلتاح الفكرى والنضال العمى، فلم يقفوا عند حدود التأمل النظرى، ولم تقف جهودهم عند حدود الكلمة، وإنما كانوا متواصلين عن فكرهم وأرائهم، عاملين لوضع هذه النظريات فى التطبيق. ولذلك تعرضوا جميعاً للنفس، ووقع بهم الكثير من الظلم والاضطهاد. . بل واشتركت أسرته محمد على فى اضطهادهم وبقيهم جميعاً من مصر فى عهدى عباس الأول، وتوفى.

٣- وأعطوا جميعاً لمصر، فى حساباتهم وحططهم، مركز القيادة فيما أرادوا من النهضة والثورة والتجديد، وذلك عندما أبصروا دورها الحصارى، ووزن تاريخها القديم والحديث وإمكاناتها الشرىة والاقتصادية والفكرية، وموقعها من العالم الذى يريدون الهوض به، ومكانة كل هذه العوامل وأثرها فى نفوس الشرق والشرقيين، فوضعوا جميعاً فى ترتبها سائر أفكارهم، وعلقوا على النموذج الذى أرادوا صنعه بها الآمال، وراوها نقطة انطلاق إلى ما وراء حدودها، ومركز جذب للأحرار.

ونحن نعتقد أن تأصيل حركتنا الفكرية المعاصرة، وربط عناصرها وقسماتها المتعددة بحدودها فى عصر نهضتنا لن يأتيا لادون إعادة تقديم هؤلاء الرجال العظام إلى الفكر والثقافة والعزى العربى والمسلم من جديد. تقديم أعمالهم الفكرية الكاملة. . ودراساتهم على ضوء قسماتهم الفكرية النامة غير المنقوصة ولا المحترأة.

واستخدام المهج العمى فى تقديم جوانبهم الإيجابية وعرض ما فى فكرهم من سلبيات. . . وذلك لأن هؤلاء الرجال الثلاثة يكونون ظواهر فكرية متنوعة، طرقت مجالات متعددة، ولكن أفاقهم جميعاً قد احتوت العاصر المتكاملة التى تطلتها واقتضتها عملية النهضة والبحث والإحياء. . .

فليس أمام الذين يريدون النظر إلى حيئات الفكرية من جوانبها «المتنوعة» المتكاملة، والذين يريدون تأصيل جذور هذه الحياة وقسماتها المتقدمة، أو يشاءون اكتشاف الأصول الأولى لما فى هذه الحياة الفكرية من سلبيات، ليس أمام هؤلاء إلا أنظر فى تراث هؤلاء لأعلام الثلاثة، بعد جمعه وتحققه وتبويه التسوية

الموضوعي والتاريخي الذي يعيد له إمكانيات العمل والتأثير ، ويجعله ميسراً
لجمهور المثقفين المعاصرين . . .



والأعمال الفكرية الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده . . التي نقدمها الآن ،
ونقدم لها ، هي حلقة من الحلقات التي أردنا بها تحقيق هذا الهدف الذي غدنا عنه .
ففي سنة ١٩٦٧م أخرجنا بداية الأعمال الكاملة للأفغاني ، وهما نحن أولاء نقدم
الآن أعمال الأستاذ الإمام^(٥) ، هي خمسة أجزاء . . وذلك بعد أن جمعناها من
مصادرها الأصلية ، ومن مطابقتها ، تلك المصادر والمصادر التي بلغت مئات الكتب
والصحف والمجلات . .

وبعد أن حققناها ومبرنا بين ما هو بالأستاذ الإمام وبين ما هو لغيره ، وحققنا
الفصل بين أعماله وأعمال كل من الأفغاني ورشيد رضا وسعد رغبول وعبد الله
النديم ، لأول مرة في تاريخ فكر هؤلاء الأعلام . .

وبعد جمع هذه الأعمال ، وتحقيقها ، بونهاها نبوياً موضوعياً وتاريخياً في
الوقت نفسه . فما كتبه في الموضوع الواحد جمعناه في مكان الواحد ، ورتبناه ترتيباً
تاريخياً ، حتى يبصر الباحث والقارئ عوامل التطور في فكر الرجل ، ويستطيع أن
يرد هذا التطور إلى العوامل الموضوعية أو الذاتية التي شهدتها حياته ، والتي أثرت
هذا التطور في فكره . .

ولقد خصصنا الجزء الأول لفكره في السياسة . ونسب لفكره الاجتماعي ،
والثالث لفكره في الإصلاح المكري والتربوي والإلهيات . وبقى الأجزاء
لتفسيره لما مر من سور القرآن وآياته ، وهو التفسير الذي أودع فيه خلاصة فكره في
الإصلاح الديني وتحرير العقل من قيد التقليد .

ولقد أثرنا أن نقدم بين يدي هذه الأعمال بدراسة مستفصاة عن فكره السياسي
والاجتماعي ، وكذلك مذهبه في التحديد الديني ، والإصلاح اللغوي والأدبي ،
وأخرى عن تحقيقنا للنصوص التي كانت محل احتلاط به وبين غيره من
المفكرين . . وفي الحديث عن فكره السياسي والاجتماعي ، أمدتنا أعماله بعد

جمعها وتحقيفها، لأول مرة، بما حسم العديد من القضايا لى لم تحسم من قبل حول فكره وموقفه من السياسة وأحداثها . وهى الحديث عن النصوص التى حققنا نستنها، بعد أن كانت شائعة أو منسوبة لغير صاحبها، تبرز نجاح من الجهود التى بذلناها فى هذا المقام . .

ولقد أثرب ألا نترجم حياة الرجل ترجمة تقليدية بعيد أو تكرر ما قدم عن حياته من ترجمات، وفصلنا على ذلك أن نقدم لحياة هذه «بطاقه» كثفت فيها كل أحداث هذه الحياة وإحمازاتها، مستفسرين فى ذلك بما كتب عنه، مصححين الكثير من أخطائه، مصيفين لأشياء جديدة استخلصناها من تجمع أعماله المعكبة كاملة لدينا لأول مرة فى تاريخ تراث هذا الإمام العظيم . .

ونحن إذا شئنا أن نلقى، فى هذا التمهيد، بعض الضوء على جزئيات هذا العمل الذى نقدمه، سواء منه الدراسة أو الأعمال، فإن بنا الحديث فى هذا التمهيد . . وبذلك، فنحن نظرب مصمحا عن هذا الحديث، تاركين أمره للباحثين والقراء، راجين أن يكون قد وفقنا لأهم ما ابتدئنا من وراء الجهد الذى بذلناه فى هذا السيل والله ولى السوفيق .

بطاقة حياة

(إن والدي أعطاني حياة بشاركني فيها أخواني
«صلي» و«محروم»، والمسيد جمال الدين الأنعماني
أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى
وعيسى والأولياء والقديسين...)

محمد عبده

بطاقة حياة

هذه الصفحات القليلة ليست ترجمة تقليدية لحياة الأسياد الإمام، فقد وصفت حياته العديد من الترجمات، على أسس متعققة ومتباينة من المناهج الخاصة بالترجمة لحياة العظماء والمفكرين والحكماء.

وبالرغم من أن لنا العديد من الملاحظات على بعض ما كتب عن حياته من تاريخ، إلا أن المقام الذي نحن فيه ليس مقام الترجمة المستفيدة لحياته الشخصية ولغنية بالعبير والمثل والدروس. وإنما الأمر الذي نحن بصدده - وهو التقديم بين هدى أعماله الفكرية الكاملة - يستدعي أن نستدل بمحاولة الترجمة له محاولة تقديم (بطاقة حياته الفكرية والعملية)، إن جاز هذا التعبير. ففي سطور، شديدة لإيجاز، سنكشف أحداث حياته الفكرية وعملية، مبررين أهم قسماتها، واضعين اليد على عوامل تكوين هذه القسامات، مشيرين إلى درجات التطور التي حدثت له في المراحل التي مرت بها حياته.

وفي كل ذلك، فمحض نستفيد من كل ما قرأناه مما كتب عنه. وبالنسبة الأولى، نحنكم إلى أعماله الفكرية هو، بعد الجمع لها - وهو ما يحدث للمرة الأولى - وبعد لتحقيق العلمي لموضوعها كي تتميز عن نصوص غيره - وهو ما يحدث أيضاً للمرة الأولى - وهما الأمران اللذان أتاحا لنا تصحيح العديد من تواريخ لأحداث الفكرية والعملية التي شهدتها حياته والتي أخطأ في كثير منها من كتبوا له وعنه بعض الترجمات. ولقد أعاننا على هذا التصحيح أيضاً ما أتاحه لنا جمع أعماله وتحققها،

ومن ثم اكتمال مهام فكره في حركته وتطوره، وما أتاحه لنا ذلك من تقديم دراسة عن فكره السياسى والاجتماعى نعتقد أنها قد حسنت ذلك الحد والتحفظ اللذين لارما الحديث عن هذا الجانب من أثره ما يقرب من قرن من الزمان.

«بطاقة حياته» الفكرية والعملية التى نقدمها فى هذه الصفحات القليلة، هى ثمرة لجهد من سبقنا فى الترجمة له، ولتلك لإسهامات الأساسية العديدة التى يقدمها جمع أعماله وتحقيقها، وما أثمره هذا الجمع والتحقيق من تقديم الصورة الدقيقة والتكامله عن أحداث حياة هذا المفكر الكبير

أما صفحات هذه «الطاقة»، فإنها تتسلسل مع تطور الحياة التى ترصد معالمها وقسماتها لتسجل مراحل هذا التطور، ولتقدم لنا عن هذه الحياة صفحات ستاً:

١- تكوين صباه. و لفترة التى كان يصده فيها عن طلب العلم ذلك المنهج الحاد الذى كان عليه التعليم بالأزهر فى ذلك الحين

٢- إشرافه التصرف التى احتده بواسطتها حال أبيه الشيخ درويش خضر، فمصححه به الثقة فى إمكانية تحصيل العلم وضرورة التعليم وجدواه

٣- قيادة جمال الدين الأفغانى له من درب التصرف والتسك إلى ساحة الفلسفة والحكمة والعمل السياسى فى سبيل الوطن والشرق والإسلام

٤- المرحلة الأولى التى حمل فيها مسئولية دعوة الإصلاح بمصر، بعد نفي أستاذه جمال الدين، ولكن بمهجه الخاص والمتميز، وما انتهت إليه من مشاركته العربيين فى الثورة، ثم السجن، والنفي، بعد هزيمتهم فى سنة ١٨٨٢ م.

٥- مرحلة المنفى، ورحلته من الشرق إلى الغرب، ثم من العرب إلى الشرق. والعودة إلى مذهبه الأصلى المتميز فى طريق الإصلاح

٦- لعودة من المنفى، وتوؤه مكان انصدارة الفكرية فى العالم الإسلامى، بعد أن مجحت السلطنة العثمانية فى سجن أسباده الأفغانى فى قفص الذهب والخراسيس بالأستانة، حتى لفظ فيها نفسه لأخيراً!

فهى إحد «طاقة حياة» من ست صفحات:

• ولد الشيخ «محمد عبده حسن خير الله» في قرية «محلة نصر» بمركز «شراحيث» من أعمال مديرية (محافظه) «الحيرة» في سنة ١٨٤٩م (١٢٦٦هـ)، في أسرة تعتز بكثرة رجالها، ومفوضتهم لظلم الحكام، وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات. هجرة، وسجنا، وشريدا، وصباغ نروة. وهو يحكى عن هذا الأمر فيقول: إنه قد سمى واش بأهلى «عند الحكام بحجة أنهم ممن يحمل السلاح، ويقف في وجوه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المطالم، فأخذوا جميعا، ورجوا في السجون واحدا بعد واحد. ومن دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتا. وكان حدى «حسن»، شخا بالبلدة، وهو الذى بقى من رجال اليب مع ابن أخيه إبراهيم. ١.

• عمنته هذه النشأة الاعتزاز بالمحد والأصالة، وعدم الرطب بين هذه الأصالة وبين العنى والثروة، والنص باحترامه على أهل الثراء، خصوصا المسرفين منهم والعاطلين عن الكفاة، وأيضا القن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين. ولقد لمس لأفغانى فيه هذا الخلق السامى فقال له: «قل لى بالله.. أى أبناء الملوك أنت؟». وقال عنه الخديو عباس: «إنه بدخل على كانه فرعون».

• تلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة، وحفظ القرآن، بالقرية، وبدأ أدلت وهو فى السابعة من عمره (٦). ثم ذهب إلى «الجامع الأحمدي» بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم فى سنة ١٨٦٢م (سنة ١٢٧٩هـ).

• بدأ فى سنة ١٨٦٤م (سنة ١٢٨١هـ) بتلقى أول دروسه الأزهرية فى «الجامع الأحمدي» بعد أن استكمل تجويد القرآن. ولكن أساليب التدريس العقيمة قد صدته عن قبول الدروس، فقرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها، وعاد إلى القرية سنة ١٨٦٥م (سنة ١٢٨٢هـ)، وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وأخويه والاقطاع عن سلك التعليم. ولكن والده رفض ذلك، وقرر إعادته إلى «الجامع الأحمدي» فى العام نفسه.



● في هذه الفترة التقى بالشيخ درويش حصر - حال ولده - وهو صوفي كان على اتصال بالراوية السنوسية، فألقى إليه بعض من حكمة التصوف، وغاده إلى شيء من سلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، وعاد إلى «الجامع الأحمدى» سنة ١٨٦٥ م (سنة ١٢٨٢ هـ)، وبدأ يفكر في الذهاب إلى القاهرة كي يلحق بالجامع الأزهر. وتحت تأثير التصوف حدث ذلك الذي صور به تلك الرعبة عندما كتب ليقول: «في يوم من شهر رجب من تلك السنة (سنة ١٢٨٢ هـ)، كنت أطلع بين الطلبة، وأقرأ في (شرح الزرقاني)، فرأيت أمامي شخصاً يشبه أن يكون من أولئك السى يسمونهم بالمجاذيب، فلما رفعت رأسي إليه قل ما معناه: ما أحسن حلواء مصر النساء. فقلت له وأين الحلوى السى معك؟ فقال: سبحان الله! من حد وحد! . . . ثم انصرف. . . فعندت ذلك القول إلهاماً ساقه الله إلى، ليحملنى على طلب العلم فى مصر، دون طنط». .

● ذهب إلى الأزهر، بمصر، فى فبراير سنة ١٨٦٦ م (شوال سنة ١٢٨٢ هـ) (٧).

● كان بالأزهر يومئذ حزبان: حزب شرعى محافظ . وحزب صوفى أقل فى محافظته من الشرعيين. . . وحضر محمد عبده دروس كل من الحزبين، فسمع من الحزب الشرعى المحافظ دروس الشايخ عليش، والرفاعى، والحبراوى، والطرابلسى، والبحراوى . ولكنه انتمى إلى الحزب الصوفى، وكان رائده الشيخ حسن وصوان (المشومى سنة ١٨٩٢ م - ١٣١٠ هـ) صاحب منظومة (روض القلوب المستطاب). . . وكان من هذا الحزب الشيخ حسن الطويل، والشيخ محمود ابسيونى. .



وربما الأعمانى مصر للمرة الثانية، وخطب له المقام بها فى سنة ١٨٧١ م (سنة ١٢٨٨ هـ) فالتقى به محمد عبده، ولازم مجلسه منذ شهر المحرم من ذلك العام (٨).

ورود ذلك حلقات الدروس الأزهرية العقيمة بأرجوحة نظمها وقال فيها :

لو كان هذا وصفهم ما شتموا

بل وفتحهم في جاء زيد ضيعوا

ظنوا بأن العلم علم القول . . لا

والله ، بل علم القلوب فضلا

● انتقل به الأفغانى من التصوف والتسنى إلى «المسنة - الصوفية» . . وكان الأفغانى يقول : «الفيلسوف إن لس الخش ، وأطال المسبحة ، ولزم المسجد فهو صوفى . . وإن جلس في قهوة ، «متأنبا» وشرب الشيشة فهو فيلسوف» !!

● كتب مقدمة (لرسالة الواردات) الفلسفية ، التى أملاها الأفغانى سنة ١٨٧٢م (سنة ١٢٩٠هـ) ، وهذه المقدمة هى أول الآثار الفكرية التى حفظت لنا من تراثه (وهى لم تنشر إلا بعد وفاته) .

● أول ما نشر باسمه كان «بأهرام» فى سنته الأولى سنة ١٨٧٦م (سنة ١٢٩٣هـ) ، وكان لا يزال يلثم السجع فى أسلوبه ، وسه يومئذ كنت سبعة وعشرين عاما .

● دخل امتحان العالمية فى سنة ١٨٧٧م (١٣ جمادى سنة ١٢٩٤هـ) ، وبالحا من الدرجة الثانية ، وكانت سه ثمانية وعشرين عاما ، ولولا إصرار رئيس لجنة الامتحان الشيخ محمد المهدي العباسى ، شيخ الأهرام ، على نجاحه ، لرس : لأن بعض الأعضاء كانوا قد تراصوا على إسقاطه ، لآرائه وصحته بلحاظ الدين الأفغانى .

● وأصل بعد تخرجه تدريس كتب المنطق ، والكلام المشوب بالمسفة فى الأزهر . . وقد كان حتى فل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر إلقاء دروس الأفغانى التى كان يلقىها فى مرله ، والكتب التى يشرحها ويعلق عليها ، فقرأ لهم (إيساغوجى) فى المنطق ، و(شرح لعناائد النسبية) لسعد التفتزاني ، مع حواشيه ، و(مقرلات الشجاعى بحاشية العطار) ، وغيرها . . وعقد فى يسه درسا شرح فيه

لبعض لطيفة بعض المؤلفات الفكرية الحديثة والقديمة، مثل : (التحفة الأدبية في تاريخ محمد الممالك الأوروبية) للدورير الهرنسي افرانسوا جبرو،، تعريب الخواجة محبة الله خوري، وقرظه في (الأهرام) هو وأستاذة الأفعاني وكتاب (تهذيب الأخلاق) لابن مسكويه .

● في سنة ١٨٧٨م (أواخر سنة ١٢٩٥هـ)، عين مدرّساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم، فقرأ على طلابها مقدمة ابن خلدون، وألف لهم كتاباً، ضاعَت أصوله، هو (علم الاجتماع والعمران)، وعين مدرّساً للعلوم العربية في مدرستى الآلسن والإدارة .

● اشترك مع أستاذة الأفعاني في التنظيمات انسيابية اسرية انشأها الأفعاني بمصر وأمررها (الحرب الوطنى الحر) الذى كان شعاره (مصر للمصريين) - أى لا للأجانب ولا للشراكسة - والذى همم الطلاب الوطنيه المنيرة عن طليقات مصر في ذلك الحين

● أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة، بعد دروسه وتدريسه، مقالاه في الصحف، وهى : (تقريظ جريدة الأهرام) و(الكتابة والقلم) و(لعلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية)، وتقديم تقريظ الأفعاني لكتاب (التحفة الأدبية) . .

كما صاغ في هذه المرحلة العديد من آثار أستاذة الأفعاني، مثل حاشيته على (شرح الدواوى للمقاتل العصرية)، وفلسفة الصناعة، ورسالة الواردات . . وصاغ أيضاً الرسالة التى ترجمها على باشا مبارك، ونشرها بالأهرام بعنوان (المدر الإنسانى والمدر العقلى الروحانى) .

● وأهم قسمة تميز بها بشاؤه عن إنشاء غيره - عن صاغ لهم أفكارهم وأمالهم - في هذه المرحلة هى السجع . . فلقد كان يسجع عندما ينشئ، وينعنى عنه عندما يصوغ أفكار وأمالى الآخرين الذين لا يسجعون .



● في يوليو سنة ١٨٧٩م (سنة ١٢٩٦هـ) نفي الأفغاني من مصر... وعزل الإمام من منصب التدريس في مدرستى دار العلوم والألسن وحللت إقامته بقريته «محلة نصر».

● في سنة ١٨٨٠م (أواسط سنة ١٢٩٧هـ)، استصدر رياض باشا، ناظر النظار، عملاً من الخديو توفيق عن الإمام، واستدعاه من قريته، وعينه محرراً ثالثاً في (الوقائع المصرية) فاستهل كتابته بها في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠م، وفي ٩ أكتوبر من العام نفسه عين رئيساً لتحريرها (محرر أول الصحيفة العربية الرسمية)، وتولى مسئولية الرقابة على المطبوعات.

● في ١٨ مارس سنة ١٨٨١م (٢٨ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨هـ) أنشئ المجلس الأعلى للمعارف العمومية، وعي الإمام عضواً فيه

● في هذه الفترة أبعاد عن الاشتغال بالتدريس، وعمل بالصحافة والسياسة. وبذلك برز اختلافه عن الأفغاني في وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين (فهو عندما يدرس لا يختص عن الأماني لا في درجة الميل إلى الفلسفة ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا وابتدأ يبدو الفرق بينهما واضحاً. . فرق المصلح من الثوري).

● انضم مع الحرب الوطنية الحرة إلى العراقيين بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م. ثم ألقى بكل قواه في لشورة بعد المذكرة الثائية الإنجليزيه. الفرنسية إلى مصر في يناير سنة ١٨٨٢م عندما تهددت لأخطار الأجنبية استقلال مصر، وظل في مكانه من المسئولية والقيادة مع الشوار حتى هزيمة الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢م.

● بعد هزيمة الثورة سجن ثلاثة أشهر. ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات بدأت في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م، ولكنها امتدت إلى ما يقرب من ست سنوات.

• أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة، هي مقالاته، وأعمالها بشر في (الوقائع المصرية) مثل - (عبد مصر ومطلع سعادتها) و(حاجة الإنسان إلى الزواج) و(حكم الشريعة في تعدد الزوجات) و(حكومتنا والجمعيات الخيرية) و(حب المقر أو سفه الفلاح) و(إطال السدع من نظارة الأوقاف العمومية) و(وحامة الرشوة) و(العفة ولوارمها) و(مخصص لما يوجب التعميم) و(مطلان الدوسة) و(متدياتنا العمومية وأحاديثها) و(تخصص لما يوجب التعميم) و(المعرفة في المجمع) و(الأدب الوهمي) و(الحشيش) و(وضع الشيء في غير محله) و(الصياح حلف الحشرات) و(عادات المآثم) و(انتملق) و(مسحة التمثال) و(نقد في غير موضعه) و(الخرافات) و(العدالة والعلم) و(ثروة في المدارس والمكاتب الميرية) و(المعارف) و(ما هو المقر الحقيقي في البلاد) و(تأثير التعليم في الدين والعقيدة) و(الكتب العلمية وغيره) و(احترام قوانين الحكومة من سعادة الأمة) و(القوة والقانون) و(الوطنية) و(خطأ العقلاء) و(اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم) و(مصر والحبيشة) و(بيل المعالي بالفصيلة) و(قانون لوطائف المدينة) و(أرهم الخرائد) و(الحياة السياسية) و(رفع وهم) و(الشورى والاستبداد) و(الأمس من خوف الدل في ذل) و(لا تتم نكاية لأعداء إلا بحيانة الأصدقاء) و(احتفال جمعية انفاصد بالتصديق على لائحة انواب) و(مقابلة الشكر بالشكر) و(الاتحاد في الرأي فريس الاتحاد في العمل) وأصب ترجمته بلسرودي و«برنامج الحرب الوطني الحرة» ودفاع عن حكومة الثورة و«مفكره لأحداث العرابية» وكتبته، من السجن، شعرا وشرا بعد هزيمة الثورة
إلخ... إلخ.



- ٥ -

• ذهب إلى «بيروت» منفيا في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م (١٣ صفر سنة ١٣٠٠ هـ)، وكانت سنة يومئذ أربعة وثلاثين عاما، فأقام بها نحو عام، حتى دهاه أمتاده الأفغانى إلى اللحاق به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣م^(٩).

• من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل مارس، أخذ يعمل مع الأفغانى فى إخراج حريدة (العروة الوثقى)، لسان حال الجمعية (العروة الوثقى) السرية التى قام تنظيمها فى بلاد الشرق، وخاصة مصر والهند... فصدر منها ثمانية عشر عدداً، أولها فى ١٣ مارس سنة ١٨٨٤م (١٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠١هـ) وآخرها فى ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤م (٢٦ دى الحجة سنة ١٣٠١م)، وكان عمله فى هذه الجريدة عمل «المحرر الأول» (رئيس التحرير).

• شغل فى تنظيم (العروة الوثقى) السرى منصب نائب الرئيس (الأفغانى). ومارس العمل التنظيمى السرى وتغل بهذه الصفة فى بلاد كثيرة، بعضها فى أوروبا، وبعضها فى الشرق. وكان كثير من رحلاته هذه سرية... ودخل مصر فى هذه الفترة سرا (سنة ١٨٨٤م) أثناء اشتداد ثورة المهدي فى السودان، وبإشراف قيادة عمل الجمعية السرية^(١٠) وكتب فى هذه الفترة عدداً من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم.

• رار «لندن» داعياً لوجوب جلاء الإنجليز عن مصر، والتقى بورير الحربية الإنجليزى ووجوه البرلمان والصحافة والرأى العام.

• بعد توقف (العروة الوثقى)، وبأساسه من العمل السياسى المباشر كوسيلة لهضة الشرق، غادر باريس إلى تونس، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥م، على أمل العودة إلى مصر ثانية.

• فى هذه الفترة أسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان، شارك فيها عدد من رجال الدين المستثيرين ممن ينتمون إلى الأديان السماوية الثلاثة... وكان يرى «أن أصول تلك الأديان والمذاهب حق، ثم حراً عليها الباطل، فبعضها ثابت به من الحق، وبعضها بما وضع له من النظام، الموافق لسن الكون والاجتماع، فالعظم حق، وهو ثابت باق بذاته، وما فى الجمعية أو المذهب من باطل تابع له باق به، مع عدم معارضة أهل الحق لما فيه من الباطل... وأن التقريب بين الأديان به جاء به الدين الإسلامى. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (أن عمران. ٦٤)». «إن القرآن، وهو منبع الدين، يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا فى بعض أحكام قليلة،

ولكن عرض على الدين روائد أدخلها عليه أعداؤه الملاسون لباب أحبائه فأفسدوا
قلوب أهاليه . . . »

● وفي بيروت مار من العمل الثقافي والتربوي والفكري ، إلى جانب قليل من
العمل السياسي المباشر بحكم الصلات التي كانت لا تزال قائمة بينه وبين الأفغانى
وتظيم (العروة الوثقى).

● من مقالاته السياسية التي كتبها بيروت : (رسالة السير صمويل بيكر في
السودان ومصر وإنجلترا) ، و(مصر وجريدة الحق) ، و(مراسلات) ، و(مصر
والحاكم الأهلية) ، وبعض الرسائل لعدد من الساسة والوجهاء . ومنها أرسل بعض
آراء الأفغانى وتظيم (العروة الوثقى) في السياسة الشرقية فشرت ، دون توقع ،
في (الأهرام) بالإسكندرية ، وفي مشاطة السياسي هذا كان ملتزماً بخط (العروة
الوثقى) في العداء انصریح والمباشر للإعلیز

● ومن مقالاته الاجتماعية في هذه الفترة مقال (الانتقاد) الذي كتبه في مجله
«ثمرات الفنون»

● بررت في بيروت جهود التريبية وأعماله الثقافية والفكرية . فكتب ، (لائحة
إصلاح التعليم العثماني) و(لائحة إصلاح القطر المصري) . وشرع في كتابة
(لائحة إصلاح التربية في مصر) . . . كما شرع في تحقيق كتب التراث العربي
الإسلامي ، كراند للمحققين العرب في العصر الحديث ، فحقق وشرح (مقامات
بديع الزمان الهمذاني) و(نهج البلاغة) ، والترى في التحقيق منهجاً علمياً حده في
تقديمه لمقامات بديع الزمان الهمذاني ، عندما تحدث عن «تصحيح متن الكتاب»
بواسطة نسخ عديدة مخطوطة وأحياناً مطبوعة ، فقال : «وأما تصحيح متن الكتاب
فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا ، وإن عظمت شقة الاختيار علينا لبابين الروايات
واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه ، ولا يستجد مباءه ، فكان الوضع اللعوى
أصلاً يرجع إليه ، والاستعمال العرفي مرشداً نعول عليه ، ومكان المصنف بين أهل
اللسان ميراً للترجيح ، ومقياساً نعتمد به في التصحيح ، فإن تعددت الروايات
على معان صحيحة أشتت في الأصل أولاً بالوضع ، إما لتأييده بالاتفاق مع أكثر -

الروايات وبما لتسيرة بقرب معناه إلى ما احتف به من أحزاء الفون، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق .

واستعنت الله على العمل . . . وأقدمت على ذلك بلا سابق اقتضيه ، ولا دى مثل احتذيه ، ولا مادة لى إلا طمع عربى وذوق أدبى ، وأمهات اللغة الحاضرة ، وأمثال العرب السائرة ، ومقالات لهم على الألس دائرة^(١١) . . . كما عر فى المقال الذى كتبه حول كتاب (فتوح الشام) المنسوب للواقدى عن المنهج العلمى فى نقد المصوص وتحقيق سبئها إلى أصحابها . وهو المنهج الذى استحدثه من بعد ذلك الدكتور طه حىن فى كتابه (فى الشعر الجاهلى)^(١٢)

• كما أتم فى بيروت كذلك تر حمة (رسالة الرد على الدهرى) بالأفغانى ، عن الفارسية بمساعدة تابع الأفغانى «عارف أفندى أنوتراب» وصدرها بترجمة عامة لأستاذة الأفغانى .

• اشتغل بالتدريس فى (المدرسة السلطانية) بسروت سنة ١٨٨٦ م (سنة ١٣٠٣ هـ) ، فانتقل بها من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عالية . . . ومن الكتب التى شرحها فيها (نهج البلاغة) ، و(ديوان الحماسة) وإشارات ابن مينا ، وكتب التهذيب ، ومجلة الأحكام العدلية العشبية . . . كما ألفى فيها دروس التوحيد التى تحولت بعد عودته لمصر إلى (رسالة التوحيد)

• بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلى حديث لم يسبق فى الشرق منذ بطلته ، طبق فيه منهج أستاذة الأفغانى ، وكان ذلك بالمسجد العمري بسروت ، فكان يعقد درسه به ثلاث لىال فى الأسبوع ، واجتذب درسه هذا الحركة الفكرية والثقافية هاك ، حتى إن المستنيرين من مسيحيين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه ، ولما حالت ضوضاء الشارع دون سماعهم له طلبوا منه السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه ، فسمح لهم بالوقوف داخل المسجد إلى جوار الباب^{١٣} . واستمرت دروسه هذه فى التفسير حوالى الستين . ولم يسجل لنا منها شىء .

• فى بيروت تزوج من زوجته الثانية ، بعد أن توفيت زوجته الأولى .

• سعى من بيروت لدى أصدقائه كى يظفوا به العمول ليعود إلى مصر . . . وكان

تلميذه سعد رسول يبع على الأميرة نازلي هانم فاضل كي تستخدم نموذجاً عند اللورد كرومر للعفو عن الإمام . . . وسعى لذلك أيضاً الشيخ على الديني والعماري أحمد مختار باشا، وكيل السلطان بالماهرة . . . وعند اقتنع كرومر بأن الإمام لن يعمل بالسباسة، وأنه سيقصر نشاطه على العمل لتربوي، الثقافة والفكري، استخدم نفوذه في استصدار العفو من الخديو توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر في سنة ١٨٨٩م (سنة ١٣٠٦هـ).



- ٦ -

عندما عاد الإمام إلى مصر اتخذ لنفسه سكناً في شارع «الشيخ ربحان»، بالقرب من قصر عابدين . ولما رآه صديقه عبد العزيز أفندي سلطان طرابلسي، وسأله عن سر اختياره هذا المكان لسكنى، قال له : «حتى ساطع عابدين مباحة !!»

● كان يدرك أن الود المفقود بينه وبين الخديو توفيق سيظل معموداً، فسلط طريق لعلاقات المباشرة مع اللورد كرومر، وقدم إليه، مباشرة، اللانحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر .

أراد أن يمارس عمله المحب، وهو التدريس، وخاصة في دار العلوم . .

فرفض الخديو توفيق، حتى لا يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره . وعيه الخديو، سنة ١٨٨٩م، قاصداً محكمة «سها»، كي يعده عن القاهرة وعن التدريس، فقبل على مضض، ثم انتقل إلى محكمة الرفاري، ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١م

● في هذه الفترة، دارت مراسلات قيمة بينه وبين الأفغاني في الأستانة بعد أن استقر بها سنة ١٨٩٢م . ولكن موقف الإمام من السياسة والإنجليز جلب عليه غضب أستاذه . وبعد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عفا الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه، واتهمه بالخبر، وكتب إليه مرة يقول له : « . . . تكسب إلى

ولا تخفى ١٢. وتعتقد الأعمار ١٣. من أعدائي ١٤!... وما الكلاب، قلت أو كثر ١٥. كن فيسوقاً ترى العمام العوية، ولا تكن صبيها ملوعاً ١٦!... وقال له في رسالة أخرى: «إن الرسالة ما وصلت. ولا ينت لنا موضوعها، وحلاً منك... قوى الله قلبك!!...» وبلغ الأمر إلى حد توقف الإمام عن رثاء أستاذة في الصحف عندما مات في ٩ مارس سنة ١٨٩٧م، واكتفى بالحزن عليه، وقال: «إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي «على» و «محروس» والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقدسين. ما رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر، وما رثيته بالنثر لأنني لست لأن بائر. رثيته بالوجدان والشعور، لأنني إنسان أشعر وأفكر!!».

• بعد موت الخديو توفيق، وتولى الخديو عباس حلمي الثاني السلطة، قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش، وكان أساسها أن الإمام أقيم الخديو بأن يعاونه في العمل لإصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاث

الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية... وهي سنة ١٨٩٥م (٦ رجب سنة ١٣١٢هـ) تشكل مجلس إدارة الأزهر، برئاسة الشيخ حسونة البوأي، ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ عبد الكريم سلمان ممثلين للحكومة. وكان حريصاً على أن يسير هذا المجلس وفق لائحته وقوانينه، لا بمشيشة الخديو وحاشيته، وقال للخديو يوماً، أمام أعضاء المجلس: «إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموكم أمراً عليه إلا بهذا القانون الذي بين يديه، دون الأوامر الشهوية التي يبلغها عنكم من لا يثق به المجلس، لمخالفته لقانونكم...».

• اصطدمت سياسة الوفاق بينه وبين الخديو عباس بعاملين أساسيين.

أولهما: مذهب الإمام المعتدل في السياسة يزاء الإنجليز، والذي جمعه يهادن كرومر وسلطة الاحتلال، فلا يعترف معركته المباشرة ضدهم، وإنما ضد العقبات التي تحول دون إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم لشرعيه، والتربية والتعليم وهو الموقف الذي رضى عنه الإنجليز ورحبوا به، لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار.

وثانيتها معارضة الأستاذ الإمام وحسن باشا عاصم لمطامع الخديوي في أراضي الأوقاف، عندما أراد أن يستبدل ببعض أراضي أخرى من أراضي الأوقاف... وبذلك انتهت فترة الوفاق هذه إلى مرحلة من الحذر وبعداء. استمرت من سنة ١٩٠٢م حتى وفاة الأستاذ الإمام^(١٣).

● في سنة ١٨٩٢م (سنة ١٣١٠هـ)، اشترك في تأسيس «الجمعية الخيرية الإسلامية»، التي تهدف لنشر التعليم وإعانة المنكوبين، وتولى رئاسته هذه الجمعية في سنة ١٩٠٠م (سنة ١٣١٨هـ).

● في ٣ يونيو سنة ١٨٩٩م (٢٤ محرم سنة ١٣١٧هـ) عين في منصب مفتي الديار المصرية. وتبعاً لهذا المنصب أصبح عضواً في مجلس لأوقاف الأعلى، فسمى إلى إصلاحها، وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي صممها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الإسلامي الهام.

● وفي ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩م (١٨ صفر سنة ١٣١٧هـ) عين عضواً في «مجلس شوري القوانين».

● في سنة ١٩٠٠م (سنة ١٣١٨هـ) أسس «جمعية إحياء العلوم العربية»، محققت وبشرت عدداً من أثار التراث العربي الإسلامي الفكرية الهامة. وشارك الإمام في عمل هذه الجمعية باستحضار المخطوطات، واستكمال نسخها، ومراسلة الملوك والسلاطين والقضاة لهذا الغرض، ومقابلة النسخ المخطوطة والشرح والتعليق على هذه الآثار الفكرية الهامة.

● في هذه الفترة من حياته سافر إلى خارج مصر عدة مرات إلى الشام... وإلى أوروبا أكثر من مرة، أشهرها رحلته إليها سنة ١٩٠٣م (سنة ١٣٢١هـ)، ومنها عرج على تونس والحجاز، ثم صقلية وإيطاليا... كما سافر إلى السودان في المدة من ١٨ حتى ٣١ يناير سنة ١٩٠٥م.

● بدأ في هذه المرحلة من حياته في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر من يونيو سنة ١٨٩٩م (شهر الحرم سنة ١٣١٧هـ)، واستمر في إلقائها نحو ست

سنوات، أي حتى وفاته . وبلغ في التفسير من أول القرآن حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء . وكان الشيخ رشيد رضا بدون ملخص، في اندرس، لهذا التفسير وبعد عام من بدئه، أخذت تنشره مجلة (المنار) (عدد محرم سنة ١٣١٨ هـ مايو سنة ١٩٠٠ م)، واستمر يشر فيها شهريا حتى عددها الخامس من سنتها الخامسة عشرة (٣٠ جمادى الأولى سنة ١٣٣٠ هـ، ١٧ مايو سنة ١٩١٢ م) . . وبعد ذلك أخذ رشيد رضا يواصل التفسير متفرداً بالعمل فيه

● من أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة: فتاويه، وأحاديثه للمصحف والمجلات، و(رسالة التوحيد)، وتحقيق وشرح (البصائر الصبرية لظفرى)، وتحقيق وشرح (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) للجرجاني، و(الرد على هابونو)، ومقالات الاضطهاد في الصراية والإسلام - (الإسلام والصراية، بين العلم والمدينة) - التي رد بها على مرح أنطون سنة ١٩٠٢ م، (وتقرير إصلاح المحاكم الشرعية) سنة ١٨٩٩ م . والفصول التي شارك بها في كتاب (محرر المرأة) لقسم أمين سنة ١٨٩٩ م، والفصول التي شرع بها الترجمة لحياته، ومقالاته (لمستند العادل)، و(الرجل انكسر في الشرق)، و(آثار محمد علي في مصر) ومجموعة ملاحظاته وآرائه حول الثورة العربية، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلب من الخديو عباس، أو ما كتبه لصديقه القديم «بلت» . . وأيضاً ترجمته لكتاب (الترسة) لهربرت سنسر عن الفرنسية، التي تعلمها في هذه المرحلة من حياته . وكذلك وصيته التربوية التي أملاها بالفرنسية في مرضه الأخير على «الكوت دي جريفيل»، نشرها في كتابه (مصر الحديثة)

● في مارس سنة ١٩٠٥ م (محرم سنة ١٣٢٢ هـ) استقال من مجلس إداره الأزهر احتجاجاً على مؤامرات الخديو عباس التي حال بها دون سير إصلاح في هذه الجامعة الكبيرة .

● كان - كما يصمه الشيخ رشيد رضا: «رب القامة، أسمر اللون، مع وصافة عظيم الهامة في اعتدال، عالي الخبهة، كبير الدماغ، أسود العينين براقهما، كأنهما مصباحان أو شراطان، بارز الوحتين، أقى العرب»^(١٤)، واسع العم، منظم

الأسنان، جهودي الصوت، أشعر الذراعين والمكبس والصدر، عصبي المزاج
عصية^(١٥)، محتج الجسم في غير صحابه، قوي البنية .»^(١٦)

● وفي الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م (٧ جمادى الأولى
سنة ١٣٢٣هـ) توفي الأستاذ الإمام بالإسكندرية عن سبعة وخمسين عاماً . وعن
ثلاث بات . وعن حياة فكرية حافلة وجهود في التربية والإصلاح .
ومواقف تجسد عظمة الإنسان المصري العربي المسلم وكبرياءه لا يمكن أن تموت .
فلقد كان عقلاً من أكرم عقول الشرق والعروبة ، لإسلام في عصرنا الحديث . .
والموت ، بما يصيب الأجسام، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت !!

الإصلاح.. هالثورة.. فالإصلاح

(... من يريد خير البلاد فلا يسمى إلا قى إنقاذ
التربية، وبعد ذلك سأتى له جميع ما يطلبه .. بدون
إنعاب فكر ولا إجهاد نفس!!..)

محمد عبده (إبريل سنة ١٨٨٩م)

(لم تكن الثورة من رأى.. ولكن ما منح الدستور
انضمت جميعا إلى الثورة كي نحمى الدستور .)

محمد عبده

(إن العمل على إخراج الإنجليز من مصر عمل كبير
جدا، ولا بد فى الوصول إلى الغاية منه من السير فى
الجهاد على منهج الحكمة، والدأب على العمل الطويل
ولو لعدة قرون!!)

محمد عبده

الإصلاح.. والثورة.. فالإصلاح

فمن أن يعادر جمال الدين الأفعانى مصر، منفيًا، في يوليو سنة ١٨٧٩م، وخلال الفترة التي قضها بها (١٨٧١ - ١٨٧٩م) كانت صحبة الشيخ محمد عبده له فيها دائمة، وملازمته له بها كالطل الذي لا يفارق الإنسان وأهم من هذا، فإننا لا نستطيع أن نغير للأستاذ الإمام في هذه المرحلة شخصية متمرة عن شخصية أستاذه، خصوصًا إذ نحن نعرف أن قد كان لا يزال حديث السن، في دور التلقي والتلمذة على أستاذه، وأنه لم يتخرج في الأزهر إلا في سنة ١٨٧٧م، أي قبل عامين من نفي الأفعانى من البلاد..

ومن ناحية فكرية، قضى محمد عبده هذه الفترة في التلقي والتلمذة على يدى الأفعانى، وفي نقل أفكاره هذه إلى دائرة أوسع من طلبة العلم في الأزهر والراغبين في هذا اللون الفكرى الجديد على مصر في ذلك الحين، وفي التدريب على صناعة الكتابة، منشأ تارة، مصبغا لأفكار أستاذه في أغلب الأحيان.

أما من الناحية السياسية، فلقد تبع أستاذه كذلك فيما اتحد من مواقف في هذا الميدان.. فدخل معه «المحمل الماسوى»، ثم عاد معه المحفل البريطانى إلى «المحفل الشرقى لفرساوى»، عندما وقعت الماسوية بمصر موقف الذى لا يبالى بظلم النظام واستبداده والذى يخدم النعود الأحمى الراحف إلى البلاد^(١٧)... ثم ساهم مع أستاذه في تكوين (الحزب الوطنى الحر) الذى كشف الأفعانى عن قيامه بمصر أواخر عهد إسماعيل، عندما رأس وعدًا من أعضائه وتحرك ساعيًا عشية عزل

هذا الخديو عن سدة الحكم في البلاد إلى أن يكون خلفه هو الأمير توفيق وهو الحزب الذي تكون وماصل من أجل صد التدخل الأجنبي الراحف على مصر، واستخلاص مصر للمصريين من أيدي اشرافكة والأتراك، ومن أجل إقامة المحبة الدستورية النهائية وتحويل السلطة في البلاد من سلطة فردية مطلقة في استبداده إلى أخرى شورية مقيدة بالدستور والقانون ومجلس النواب .

سعى الشيخ محمد عبده في ذلك الحين معى أسأذه، ووقف مواقفه، فلم يجد له موقفا متميزا في مسائل السياسة ككراً أو عملاً في هذه الفترة من التاريخ .

حتى إذا نعى جمال الدين الأفغانى من مصر، وقصى الشيخ محمد عبده فيما يشبه الاعتقاد ببلدته «محنة مصر» حوالى العام، أععب هذا الأمر المعروف، مع بعباده عن للمهة المحبة إليه، وهى السديس، وذلك بتعبيه في قلم تحرير (الوقائع لمصريه) محرراً ثالثاً ثم محرراً أول - (رئيساً للتحرير) - في أكتوبر سنة ١٨٨٠ م .

وبعد هذا التحول في حياة الشيخ محمد عبده، بررب لنا ملامح موقفه المستقل الذى يمكن أن يحاسب هو على أساس منه، وتغيرت شخصيته الفكرية ومواقفه العممية عن شخصية الأفغانى ومواقفه في عدد من القسمات، في مقدمتها الموقف من «الوسيلة» التى يجب اتعاها لببوع العاية التى طرحها الأفغانى أمام شعوب الشرق بومشد، والتى تلخص في الدعوة إلى

١ - التحرر الفكرى من الجحود والتعلب والرجعية لبببه، سلوك طريق العقل لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية المعروحة بالإبهيات، وإحداث ثورة فكرية «عربل» بها موروثات الدينية عن لأوليين، وخصوصاً أهل فروع الحلف والرككة والاحتطاط .

٢ - والتحرر السياسى من نفوذ الاستعمار العربى الراحف على المنطقة، والتصدي له بالهصة الحضارية لمعالبته، وتحميد الفكر الإسلامى الشورى في مؤسسات دستورية ونياية حديثة، وتقبيد سلطات الحكومات باللسانير والقوانين، وإطلاق طاقات الجماهير الواسعة في الخلق والإبداع والساء، وكل ذلك بواسطة «الثورة» على المعوقات التى تعترض الجماهير في هذا الطريق .

كانت بهضة الشرق وتجديد وتحرير طائفته ، غدية انفعو عليها كل من الأفعاني
ومحمد عبده ، وتكون من حولها بمصر نيار فكري وعملي يسعى في هذا السيل .
ولكن «الوسيلة» إلى تحقيق هذه العاية قد اختلف من حولها موقف الأفغانى عن
موقف الأستاذ الإمام ، ولم يبرز هذا الاختلاف مده إقامة الأفعاني بمصر ، وإنما
ظهرت ملامحه مع بديه استقلال محمد عبده بالقيادة ، لتميزت ملامح موقفه
الفكري والعملى الخاص ، وبالذات فى مقالاته بحريده (الوقائع المصرية)

ذلك أن الأفعاني كان «ثوريا» يرى «الثورة» هى الوسيلة الأجدى لأفعل فى
بلوغ العاية التى حددوها «كاستراتيجية» لشعوب الشرق فى ذلك الحين . أما
الأستاذ الإمام فلقد كان «إصلاحيا» يرى أن التدرج فى «الإصلاح» هو الطريق
الأقوم والأضمن فى تحقيق هذه لغدية ، وأن التربية المشددة إلى الدين ، بعد تجديده ،
بواسطة المؤسسات التربوية اجديدة - مثل دار العلوم مثلاً - وكذلك المؤسسات العتيقة
بعد إصلاحها - مثل الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية - . هى السيل الوحيد
لبلوع عاية الشرق فى التحرر الفكرى والتحرير السياسى .

ولأن الأفغانى كان «ثوريا» يدعو إلى الانحراط فى العمل «الثورى» ، وإلى أن
يؤم الناس ساحات «الثورة» فى كل مكان وفى كل مجال وميدان ، فلقد كان يتق
«بالجماهير» و «العامة» ، ويعتمد عليهم كصاحبى مصلحة أكيدة فى الثورة ،
وكمالكة للقدرات الخارقة والضرورية التى لا بد منها لإنجاز هذا العمل العظيم . .
أما محمد عبده فلمد كان - بسبب مطلقه وموقفه الإصلاحى - قليل الثقة فى قيمة
هذه «الجماهير» و «العامة» - بل لا يتألى إذا قلنا إنه قد أسقط هذه
«الجماهير» من كل حساباته فى العمل لبلوغ هذه انغيات .

فبينما الأفعاني يقيم دعوته على دعمتين - دروسه التى تحرر العقل ، وتطبيقاته
السياسية السرية اشورية التى تثير الناس وتعملهم كى يحولوا قيم التحرر الفكرى
ومبادئ السياسة إلى طاقة مادية فاعلة وبامبة - ترى محمد عبده شديد الكلف
بالتدريس فقط ، وهو لم يتحول إلى الصحافة إلا مرعباً فى عام ١٨٨٠م ، بل لم
يتعد عن التفرغ للتدريس بعد عودته من المنفى سنة ١٨٨٩م إلا مرغماً كذلك !!

وبينما يدعو لأفعاني مد وقت مبكر إلى «حكم مصر بأهلها» بواسطة

«الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح»^(١٨)، ويتحدث عن وجوب قيام الحياة السياسية بها، وضرورة أن تكون نابعة من أحشاء شعبها، فيقول: «إن القوة السياسية لأمة كانت، لا يمكن أن تحور المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من الأمة نفسها وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أحسية محركة له، فاعلموا أن حياة تلك القوة السياسية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها...» . ويسعه من رأى الخديو توفيق لدى بريد الاتصال من عوده السابقة قبل تولي الخديوية، عن الحكم النيابى، بدعوى جهل العامة والجهلاء، فيقول له الأفغانى: «إن الشعب المصرى كسائر الشعوب، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى وأفراده، يظرون به لسموكم وإن قبلتم تصح هذا الملخص، وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى، فنامرون بإحراء أصحاب نواب عن الأمة تس القوانين وسعد بامتكم وبارادكم، يكون ذلك أثبت لمرشكم وأدرم لسلطتكم»^(١٩). فيما يقف الأعداء هذا المرقف من الحكومة «الشورية» والحياة النامية الدستورية، يعارض محمد عمده إقامة هذه المؤسسات، ولا يؤيدهم إلا بعد إقرارها ووجودها بسلطة الثورة العرابية وسلطانها عقب مظاهرة عابدين فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م، وذلك لأنه كان يرى أن «الجهلاء والعمامة»، «كأنسوفة والرعا»، «ون كثروا»، «فإنهم كالآلات الصماء موقوفة على الأعمال اليدوية ليس إلا»^(٢٠)، وإن هؤلاء العامة «لا يسمعون تغلف ولا يحجرون تمدا»^(٢١) كما سياتى إيضاح ذلك بعد قليل !!

وسب يدعو الأعداء الشعب إلى انتزاع حريته واستقلاله بالثورة، ويحدد أن طريقهما لا بد وأن يكون مخضباً بالدماء، فيقول: «إنه إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء (الحرية) و(الاستقلال)» لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان إنما حصنت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار، يجعل^(٢٢) الأثراب منها بدماء أبناء الأمة الأمراء، أوسى النفوس لأبيه والهمم العالة»^(٢٣). . . فيما يدعو الأفغانى إلى هذا الطريق المخضب بالدم، نحمد محمد عبده ينشر من هذا الطريق الثورى، حتى إنه عندما أصبح اشوره العربية حقيقة واقعة، وعندما يشارك فى صنع أحداثها وقيده

أمورها، يمدح هذه الثورة بأنها سلمية حققت الخطرات الأولى، التي لم يحصلها الآخرون بعير الدماء، حققتها هي دون أن تتكدر النفوس أو تدمع العيون، فيقرن عن الحكومة الثورية انقيده بالدستور «هذه أول خطواته نحسب من تاريخها الجديد، وناكورة الثمرة التي سقها من سواها بالدم وسقيها بماء النيل، ولم يتكدر صفوه بماء النعوس ولم يحالطه شيء من دمع العيون»^(١٢٤)

وهكذا اتخذت العايات الطرية لكل من الأفغاني والشيخ محمد عبده، واحتلقت بهب لسبل الموصلة إلى هذه الغايات، وباندات سبل الوصول إلى التحرير السياسي والوطني لشعوب لشرق، فراها الأفغاني «الثورة».. وراها محمد عبده «التربية والتعليم» وظهر هذا السامر مد اللحظة الأولى التي استقل فيها محمد عبده بالعمل في مصر، وتلور في مغلانه بجريده (الوقائع المصرية) منذ سنة ١٨٨٠م. وتعيد هذا التاريخ هو أمر على جانب كبير من الأهمية؛ لأنه يعود بمكر الأستاذ لإمام حول هذه القضايا في العشرات التي أعفت فشل الثورة العربية واحتلال الإنجليز لمصر، يعود بفكره حول هذه القضايا في تلك العشرات إلى حدوده الأصلية التي تبلورت قبل قيام الثورة وقبل فشلها وقبل الاحتلال، ويرى الرجل من تلك القرية الرحبضة التي يحاول البعض إلصاقها به عندما يقولون عنه إنه قد حان وطنه وتحول إلى صبيغة للاحتلال الإنجليزي أو أنه قد انهار عارته عن طريق الثورة إلى طريق الإصلاح، يدان الحقيقة التي تقدمها بصوص الرجل ومواقفه العملية، أنه قد بدأ حياته السياسة المستقلة «إصلاحياً» لا «ثورياً».. وأن «القام» ناشرة العربية قد اتعد به خطوات فيلة عن موقع «الإصلاح».. وفترب به خطوات قليلة من موقع «الثوري».. وأن عصر هذه العرة لم يتجاوز عشرة أشهر (أكتوبر سنة ١٨٨١م - يوليو سنة ١٨٨٢م) عاد بعدها الرجل إلى جذوره الفكرية العميقة والأصلية، «مصلحاً» لا يرى طريق الثورة، ين بغمرة ويلمزه حياً، وبه جمه صراحة في كثير من الأحيان.

ولعن هذه الدراسة التي تقدمها عن فكره السياسي أن تكون هي الأولى التي أتبع لها أن تعرض الصورة الكاملة والمتكاملة لفكره في هذا الميدان الهام؛ لأنها أول دراسة تكتب بعد جمع أعماله الكاملة وتجميعها، وثبات ما هو له مما ليس له من بين دنت المحيط من الخط والاحتلاط اللذين أشاعا العموض والصباب من حول

كلمات الأفغانى ومحمد عبده، من وكثافات محمد عبده وعبد الله الديلم ورشيد رضا وسعد زعزلول . .

إلى أية معالم تفود بصوص الأساد الإمام ومواقفه العملية فى هذا الميدان ؟ وما هى قسّمات فكره السياسى، وملامح مواقفه السياسيه مد أن تصدى، مفرداً، للعمل بهذا الحقل، بعد نعى الأفغانى من مصر، وبالتذات منذ رأس تحرير (الوقائع المصرية) فى ٩ أكتوبر سنة ١٨٨٠ م؟ هذا ما سحاوّل الإجابة عه فى حديثنا عن

١- موقفه من فكر الثورة العربيه فى الفترة من يناير سنة ١٨٨١ م حتى سبتمبر سنة ١٨٨١ م^(٢٥).

٢- موقفه من فكر هذه الثورة العربيه وأعمالها مد تمجرت أحداثها بمظاهرة عابدين فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م وحتى فشلها فى سبتمبر سنة ١٨٨٢ م

٣- موقفه من الثورة عندما فشلت واعتقل مع قادتها

٤- موقفه السياسى فى فترة مناه مد بهمة سنة ١٨٨٢ وحتى ١٨٨٩ م.

٥- موقفه السياسى بعد عودته من المنى، وحتى وفاته فى ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ م.

وهى الإجابة التى تعرض، من خلال بصوصه، وفكره السياسى، ومسيرة حياته السياسية، لتقدم ما للرحل وما عليه فى هذا الميدان . .



-١-

كاتب مصر حبل بالثورة مد أواخر عهد الخديو إسماعيل، الذى عزل من منصبه فى سنة ١٨٧٩ م ثورة صد النفود الأوروبى ارحف على البلاد فى ركاب الذبون والمرابين، ومد الاستبداد الذى وضع مقاليد فى يد الشراكسة، وحول الشعب المصرى فى وطه إلى مواطنين من الدرجة الثانية لا يستطيعون التصدى للرحف الأجيب والهوى بليلاد كى تدخل فعلاً عصر النهضة والعت والسور.

وكان جمال الدين الأفغانى هو الذى بلور أهداف الثورة ونظم بها التنظيم وأشرف على تكوين القيادات . واتصل الخديو توفيق ، قبل عزل والده إسماعيل ، بالأفغانى ، وأظهر له الميل إلى الحكم الثورى السياسى ، والإيمان بالدستور والقانون ، فعلق الأفغانى عليه الأمل ، ورشح «الحزب الوطنى الحر» كى يحلف الخديو إسماعيل فى حكم البلاد . . ولكن توفيقاً سرعان ما تكرر للأفغانى وللبادئ «الحزب الوطنى الحر» ، وسار فى ركاب القاصل الأجيب ، وبخاصة فصل إنجلترا الذى قال لتوفيق :

«إنه لا مفر من طرد جمال الدين من مصر ، وأن ذلك هو الشرط الضرورى للمحافظة على عرشه ، لأن الأفغانى «يدير أمر مقاومته ، والاتجاه بمصر إلى النظام الجمهورى» . . .

فتم تمض على نولية توفيق الخديوية سوى بضعة أشهر حتى نفى الأفغانى من مصر ، منهما إياه بأنه «رئيس جمعية سرية من الشباب دوى الطيش ، مجتمع على ساد الدين والدنيا» !!

وبعد نفى الأفغانى من مصر افتقدت حركتها الثورية ذلك الفائدة الفيلسوف الذى كانت كلماته دستوراً يخضع به كل الأنصار والمريدين . . وظهرت فى تلاميذه اتجاهات ثلاثة فى العمل الوطنى لتحقيق الغايات التى اتفق عليها الجميع .

١ الاتجاه الثورى الذى سلور فى الضباط لمصريين (العلاحين) بالجيش المصرى الواقع تحت سيطرة الضباط الشراكسة . وهو الاتجاه يؤمن بدور العسكريين فى العمل السياسى ، ويرى ضرورة الاستمادة من السلاح الذى بأيديهم ، ويضع لهذا السلاح أهمية كبرى فى حسم الأمور ضد أعداء البلاد من الأتراك والمحلين . ويقود هذا الاتجاه أحمد عرابى ، وعبدالمال حليم ، وعلى فهمى ، ومحمد عبيد . وغيرهم من الضباط .

٢ الاتجاه الثورى الذى يؤمن بالشعب وقواه وطبقاته الكادحة إلى أبعد الحدود ، والذى ورث عن الأممى حاصيه الإيمان بمذرات «العامة والجماهير» ، وأصاف إلى فكر الأفغانى إصافات خلاقة تمثلت فى حذر واليقظة من أن يجنى الأعتياء ثمر العمل الثورى الذى يهض بعته ونصحياته الفقراء . . ولقد قد هذا المسار واحد من

أبر أبناء مصر بها، وأكثرهم النصارى بشعبها وتراثها وتراثها، وأجدرهم بأن يكون
 نجيباً، مكتفياً لشخصيتها، وهو عبد الله النديم، ومن حلقه كثيرون لم يحمل
 لتاريخ الرسمى بتدوين أسماهم، وربما لأهمهم من العامة والخواص، وربما لأهمهم
 أكبر من صفحات هذا التاريخ الرسمى!!

وعندما بدأ التيار الثورى العسكرى (الحزب الجهادى) صراعاته مع السلطة
 والقيادة التركسية فى بداية سنة ١٨٨١م، اقترب تيار النديم من الحرب الجهادى،
 حتى التحم معاً فى يار واحد، وإذ طلت أفكار النديم ومراقفه أشد انصافاً
 بالشعب الكادح وأصدق تعبيراً عن آلامه وأمانه، أى إنه ظل بمثابة الجناح الأكثر
 ثورية ونقدية فى معسكر الثورة والثوار..

٣. أما لانهاء الثالث الذى بقى من تلامذة الأفغانى ور حالات حربه الوطنى
 حر، فهو ذلك الذى ترعاه وعبر عنه الشيخ محمد عبده، والذى تبلورت آراؤه فى
 ذلك (القسم غير الرسمى) الذى كُتبت تحت عرانه المقالات فى جريدة (لومنت
 المصرىة) .. ولم يكن هذا الاتجاه «ثورياً» بل كان «إصلاحياً»، ولم يكن مؤمناً
 «بالثورة» كطريق لتحقيق نهضة لشرق وتهديد حياته، وإنما كان يرى فى «التربية
 والتعليم والاستشارة العسكرية» السبل لسوق هذه العاية. ونقد كان ساراً، «وحساً»
 يقف ضد لثغور الأحيى، وهو فى الوقت نفسه لا يؤمن بالخواص والعامة، وإنما
 يعلق الآمال على «الفئة المثقفة المستيرة»، ويراهن على السلطة الوسطى لشطة
 الطموحة التى تريد كسب مواقع الأحس فى البلاد لحسابها والتسلح بالعلم لخدمة
 التقدم وتطوير البلاد .. وكان هذا الاتجاه يعادى الطغاة الإقطاعية، لأن أغلبها
 متركز أجاب عن ضمير الأمة وحياتها، ولأنهم عمومياً، حتى المصريين منهم،
 أسرى للخرفه والتقاليد السالية، فرائس للكسل والبطالة والخمول، كما كان هذا
 الاتجاه قليل الثقة جداً فى «خواص الشعب وعامة»، بل يرى هم كماً مهملاً لا يهيم
 فى التقدم ولا يعون هذا التقدم .. ولقد صم هذا الاتجاه الإصلاحى، غير الشيع
 محمد عبده، كثيرين.

سلطان باشا، وسليمان أناطة، وحسن الشرىمى، وحسن موسى لعقاد، وسعد
 رحلول، والشيخ عبدالكريم سمنان، والشيخ محمد خليل .. إلخ. إلخ ..

ولقد تبلورت أفكار هذا الاتجاه «الإصلاحى» فى كتابات الشيخ محمد عبده كأحسن ما يكون التلور، وتجلست فى أفكاره أفكار هذا الاتجاه فى الإصلاح.

وكما سبق أن أشرنا، فنقد وقف هذا الاتجاه «الإصلاحى» من فكر «الثورة العرابية» موقف المعارضة منذ بدأ «الحرب الجهادى» الثورى فى الحركة مع بدايه سنة ١٨٨١م، ولكن نمجر الثورة والانتصارات التى أحررتها بعد مظاهرة عابدين فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، قد احتللت هذا لاتجاه «الإصلاحى» بعيداً عن موقف «الإصلاحيين» وهرباً من مواقع «الثوار» ثم عاد بهم مثل الثورة فى مستمر سنة ١٨٨٢م إلى موقعهم «الإصلاحى» من جديد . . . بل عاد هذا الفشل ببعضهم إلى مواقع خيانة والعمالة للإنجليز!!



فى شهر إبريل سنة ١٨٨١م، كانت حركة «الحرب الجهادى» قد نعدت نطاق الجيش، ومطالب الصباط، وأمر قادة هذا الحرب بأن فى تحقيق مطالب الأمة وأهدافها فى الحكم الدستورى الشاى والتصدى لثغور الأحياء، لضمان الأكد والوحد لانتصار الضباط المصريين على قيادتهم الشركسية المؤيدة من الخديو توفيق. ومن ثم، أمر هذا الحرب بأن وضع الضباط المصريين فى الجيش لأبد وأن يكون وضع وكلاء الأمة المفوضين بها لتحقيق مطالبها العامة، مما فيها مصالح الجيش، وأنهم بذلك بمثابة القوة الصارية بيد الجماهير، ولقد تحققت هذه المهمة الجمهورية والهامة بفصل النحام تيار التديم بتيار عرابى، وتلك التوقيعات والنصوص التى جمعتها التديم من أحناء مصر لعرابى كوكيل عن الأمة يتحدث باسمها، ويطلب لها مطالبها، ويتصدى، وهى من حلمه، لكل الأعداء . . .

ومن هذا التاريخ، وتلك الحركات الثورية، برز تيمر الاتجاه «الإصلاحى» عن الاتجاه الثورى، ودعا محمد عبده إلى تدرج فى الإصلاح بدلاً من الحسم والطفرة بالثورة، وإلى سلوك طريق التربية الطى بدلاً من طريق الثورة السريع، وإلى انتقاء والاستشارة سكوى «لرأى العام» الذى يستحق الحياة السياسية والحقوق السياسية فى المطالبة بالدستور ومجلس انتواب والحكومة المقيدة بهما وأخذ يتهم

التيار الثوري بأنه يفلد أوروبا وأمريكا، وينقل عن الآخرين دون مراعاة للعروق بين الشعب عبدنا والشعوب المستتيرة في بلاد الأوروبيين والأمريكيين .

ولقد كان محمد عبده يعتبر دعاة الحياة الدستورية والبيبية «عقلاء» ، ولكنهم في طره «عقلاء» «محطثون» ! فكتب في ٤ إبريل سنة ١٨٨١م بجريده (الوقائع المصرية) و سلسلة من المقالات تحت عنوان (خطأ العقلاء) يلور فيها أفكاره «الإصلاحية» في مواجهة الأفكار «الثورية» حول هذه الأمور . . فكتب يقول

إبه «من الخطأ، مل من الجهالة أن مكلف الأمة ساسير على ما لا يعرف له حقيقة، أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية، كما أنه لا يليق من الشخص الواحد ما لا يعقله أو ما لا يحد إليه سبيلاً. وإذا الحكمة أن تحفظ لها عوائدها المقررة في عصول أفرادها، ثم يطلب بعض التحسينات فيها لا تعد منها بالمرء، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج، حتى لا يمضي زمن طويـل إلا وقد انحلموا عن عاداتهم وأفكارهم المحططة إلى ما هو أرقى وأعلى، من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه، أو كلفوا من العمل ما لا يعرودوه، رأيتهم يتحبطون في السير، لخماء المقصود عنهم، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم، فيمكن أن يجرحوا عن حالتهم الأولى، ولكن إلى ما هو أنعس منها، بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك .

مثلاً: إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية من رؤساء جمهورياتها وأعضاء نوابها ومجالسها، وما شاكل ذلك، ونعرف مقدار السعادة التي مالهـا الأهالي من تلك الحانة، ونعلم أن هذه السعادة إنما أنت لهم من كون أمراد الأمة هم الحاكمين في مصالحهم بأنفسهم، لأنهم أرباب الانتخاب، وإنما رؤساء الجمهوريات وأعضاء المجالس نواب عنهم في حفظ تلك المصالح والحقوق التي رأوها لأنفسهم

وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل هذه الحالة الجليلة، ولكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها لأفغانستان مثلاً، حان كونها على ما نعهد من الخشونة . . .

وهكذا، حال الأمم التي تعودت على أن يكون رمامها بيد ملك أو أمير أو وزير،

يدبر أعمالها بدون أن يكون لها دخل في رؤية مصالحها، لا يمكن أن يطلب منها الدخول في أعمالها العامة وإلا أفسدت .

فإذا أردت إبلاغ الأفغان، مثلاً، إلى درجة أمريكا، ملأه من قرون ثبت فيها العلوم، وتهذب العقول، وبذلك الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكدية حتى يشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فمعد ذلك يحسن لها ما يحسن لأمريكا...

وتكن أرباب الأفكار ما يرومون أن تكون بلاد، وهي هي، كبلاد أوروبا، وهي هي، لا يجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بدهاب أتعابهم أذراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر ومن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان، فموت الرمان وهم على حالهم القديم، وكان لهم إمكان أن يكونوا على أحسن منه، فمن يريد حبر البلاد فلا يسمع إلا في إنفاق التربة وبعد ذلك، يأتي له جميع ما يطلبه، إن كان طالباً حقاً، بدون إتعب فكر ولا إجهاد نفس» (٢٦)

ثم يعود إلى استكمال حديثه وعرض أفكاره «الإصلاحية» في مقال ثان تحت نفس العنوان (حظاً العملاء) مركزاً هذه المرة على النموذج المصري والتجربة المصرية، فيقول: إنه قد تولى أمر هذه البلاد أناس في أزمة مختلفة، نظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية. على ما يرغم إلى حالة التقدم التي عليها أبناء الأمم المتقدمة، وحملوا الوسيلة إلى ذلك أن تنقل عادات أولئك الأمم المتقدمين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد، وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية، وشبهها بهم في الأطوار، كاف في أن يكون مثلهم، وأن استلامنا لتلك العادات، ونلقبنا لتلك الأفكار أمر غير عمير

إن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا لعمر الله لو قدمنا هذه الرية الخوهرية - قرية الفضائل الإنسانية والشرعية - على ذلك الرونق الصوري، لكان العالم بأسره ينظر إلينا نظر الراهب الخائف، أو يرمقنا بلحظ البغض لمحل، وكانت معيشتنا البسيطة أوقع في نفسه من معيشته الرفيعة، وكان ذلك سهلاً لو أن الراعمين في حب الترفي والتقدم سددوا بنا من السداهات،

وحجربا عن لنهايات حتى لا يراه إلا من أنفسهم، لا لأنها أعجبت النظر، ولكن لأنها بنت العكر ونتيجته» (٢٧).

وفي مقال ثالث، نحت نفس العنوان - «خطأ العقلاء» يعود الشيخ محمد عبد اللهات الموضوع. ولكنه يحدد سقده هذه المرة، بشكل غير مباشر، إلى فكر الأفعالي نعمة ونجمرتة السامية محصر، لأنه يستدفع شعيرات الدستور والحياة النيابية زمن الخديو إسماعيل، كما أنه يحدد ما البديل الذي يقدمه للدستور ومجلس النواب، فيقول «ليت لعقلاء منا في الزمن السابق، اقتدوا بالبلاد المتعددة في الأركان السابقة، عند إرادتهم تأييد الاستقلال حقيقة، حيث بدؤوا بالمحاسن البلدية، فكان يمكنهم أن يصنعوا لأهل البلاد قانونا بسيطا يطبق على عوائدهم وأحوالهم، وينترب فهمه من إدراكهم ثم يهوض إلى أهل كل بلد أن يتبع منها عدد معينا ليقوم بالفصل بينهم على مقتضى هذا القانون، ثم يصنعوا مثل ذلك في المدن على حسبها، ويذهب أشخاص من العارفين إلى القرى والمدن ليعلموا أولئك مواد القانون السهل البسيط، ويترجمهم على كيفية العمل به، ثم لا يترأوا على المرافعة أربابا، فلا تقضى مدة حتى يكون جميع الأهالي عالمين بما يجب عليهم فتتو فيهم القوة، ونحيا فيهم روح الاحتيار، كما كانت عليه الجمعيات بلاد إيطاليا وفرنسا وغيرهما في سدا تمدنها، ثم يتسرعون في القوانين إلى أرمي مما وضعوا أولا مع تفهيمه وتعليمه لجمهور الأهالي، ليعلموه يفتقوا عند حده...».

والشيخ محمد عبد الله في هذا المقال يدعو إلى الاكتفاء، مرحليا، بالمجالس البلدية في القرى والمدن، عن مجلس النواب، وإلى الاكتفاء بالقوانين البسيطة المنطقية على العادات والأحوال عن الدستور، ويرى أن سدا من حيث بدأ الدين بلغوا الآن مرحلة الحياة الدستورية والنيابية، لا أن يحتصر، بالثورة، هذا الطريق الطويل

وأكثر من هذا فهو يدعو في المقال نفسه إلى أن تنهض معه هذه التجربة البسيطة، والأولية، وتفودها الطبقة الوسطى، فيرى أن «مركز النظر في جميع ذلك مبهاء البلاد، ودور الشأن فيها، عليهم، إن كانوا صادقين في الوطنية، أن يسدوا الجهد في طلب ذلك، والقضاء ي يلزم، وإلا فإنهم مقلدون فقط...» (٢٨).

وفي مقال آخر جعل عنوانه «الاحتلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم» عاد ليركز

على ضرورة البدء بالإصلاح الترموي، لأن ذلك هو الذي سيثمر، بالطبيعة والعادة، تلك القرائن المتقدمة الملائمة لدرجة تقدم المجتمع، فيقول: إنه لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان وتربد عليها فيه... إن أحوال الأمم بنفسها هي المشرع الحقيقي، وإن القوة الحاكمة تابعة لقوة رعاياها..

نعم لا ننكر أن إعداد الوسائل والمعدات موطئ القوة الحاكمة، فهي تلزم بها رعاياها، كرها أو احتياراً، لكن على قدر طاقة المحكومين فاحتلاف هيئات الحكومات وتبدل موازينها تانعاً لما نقضى به حقوق الرعية، التي هي في الحقيقة حالة الرعية فإن ارتقاء حكومة فرنسا مثلاً من الملكية المطلقة إلى المفيدة ثم إلى الجمهورية الحرة، لم يكن بإرادة أولى الحل والعقد فقط، بل المساعد الأقوى، حالة الأهلى وارتداد أفكارهم وتنشئ إحساساتهم لطيب الرقي إلى أعلى مما هم عليه، فتغلصوا على جميع القوى الغريبة التي كانت تحول بينهم وبين الوصول إلى مطلوبهم... وحيث إن تلك الوسائل وهذه المعدات من مرأى الأفهام والعقول، كانت معرفتها والحصول عليها بدتها في عاية الصعوبة، فربما ينزع وهم من طائفة من الناس أنهم نهأوا لأن يتقلوا إلى خطة أرقى في المسنة والنظامات القانونية، ويسير الأمر ما توههمه، فيسقهقرون إلى لوراء، بأن يعمدوا إلى جعل التشريع حراً، والمشاركة في التأسيس مباحة، وليسوا آمين من دساتير الأعراض، ولا متمكنين من الوسائل التي نهتهم لهذا الأمر... فتضلع مصاحفهم، ويصدق بهم الخلل: «من عجل بالشئ قفل أوانه عوقب بحرمانه»... وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تعبير الملكات ومبدل الأخلاق عندما يريدون أن يصعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكمًا، فيقدمون التريه الحقيقية على ما سواها، ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية، بل يجعلون في نفس القوانين انتظامية قصراً وأبواباً تنظم الأخلاق... (٢٩)

فهو ما يحدد أن الخلاف ليس على الغاية، وإنما هو على الترمويت، فبينما كان يرى أن مصر لم تزحل بعد للحياة الدستورية والسياسية كان التيار الثوري يرى أنها قد تأهلت لتحمي هذه الحياة، وأنها قد استحققت مد مسوات... وكان الخلاف أيضاً على الوسيلة للارعة لاستكمال ما هو ناقص وتلامي ما هو سلبى في حياة المجتمع،

فكان الشيخ محمد عبده يرى هذه الوسيلة محصورة في التربية، بينما وضع التيار الثورى في حسابه «الثورة» كوسيلة فعالة تصهر حرارتها المجتمع فتنتقل به في فترات وجيزة جداً إلى مراحل في سلم التطور لم يكن ليلتها يرقع الحياة العادية إلا في عشرات السنين .

ولقد ظل الشيخ محمد عبده على موقفه الإصلاحى هذا، معارضاً لأفكار التيار «الثورى» في الحركة الوطنية المصرية، حتى تفجرت الثورة في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م بمظاهرة عابدين . . . وقبل هذا الحدث التاريخى الكبير بم عشرة أيام فقط جمعت الصدفة محمد عبده بحرابى ناشأ وعدد من قادة الحزب الجهادى فى مرل طلعة ناشأ، وطرحت آراء الفريقين للنقاش، وعبر محمد عبده عن رأيه، وأعلى نمكه به، وقال: «إن أول ما يبدأ به التربية والتعليم، لتكوين رجل يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالمعريه، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح وسهما تعويدها الأهالى على السحت فى المصالح العامة، واستشارتها بإاهم فى الأمر بمجالس خاصة تنشأ فى المديرىات والمحافظات، وليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له، فدللت بثمة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد وكمال التربية المؤهلة والمعدة للتصرف بالمعد . . . إن المعهود فى سير الأمم وسن الاجتماع: انقيام على الحكومات الاستبدادية، وتقييد سلطتها، وإرامها الشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والسا إذا فنا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وعمار لهم رأى عام . . .» .

فهو ه بلح على عدم أهلية السلاذ بعد لبيل مثل هذا النظام . . وما ذلك إلا بسبب الأفق الإصلاحى المحدود لدى كان يعيش فيه، والذي كان لا يرى فيه سوى فضايا الإصلاح التربوى، بما يقف فى سبيلها من عقبات تقليديه راسحة ثملت فى قدامى مشايخ الأهرام الشريف . وما ذلك أيضاً إلا بسبب عزلته عن الحياة الثورية التى كانت مصر نجباها يومئذ، بما فيها من دفعه الثورة وحرارة الحركة التى يصعبها الثوار . .

وإنصافاً للحقيقة، فإن نفور الرجل من الأسلوب العسكرى فى العمل السياسى، ومعارضته لتولى الجيش ومام الأمور، كنا من بين العوامل التى جعلته

يعارض مسمى الضباط والحزب الجهادي، لأن طبيعة تكوين الرجل النظامية قد جعلته شديد النفور من سلوك هذا السبيل وهو موقف ظل محافظاً عليه طوال حياته العسكرية والعملية. . . فعلى ابقابلة التي أشرنا إليها مع عرابي في منزل طلبة باشا، يقول لعرابي: «إنه لو فرص أن البلاد مستعدة لأن تشارك الحكومة في إدارة شئونها، فغالب ذلك بالقوة العسكرية عبر مشروع، فدعنا لنجد ما يسمى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى، فكان بدء على أساس غير شرعي، فلا يثبت أن يهدم ويحول. » (٣٠).

ونحن نقول إنه ظل وفياً لموقفه «النظامي الثنائوي» هذا طوال حياته. لأنه يعود إلى طرق هذه القضية هي أواخر عمره، عندما يروى السودان، ويحفظ في الضباط المصريين هالك بناديهم في ٢٦ يناير سنة ١٩٠٥ م، فيسدي شديد إعجابهم بشاغلهم ونظامهم هالك، ويقول بهم، ضمن ما يقول: «لقد فهم، أيها الضباط، بالأعمال التي عهدت إليكم في السودان أحسن قيام. وإن ما شاهدته من آثار المدنية التي تمت بأيديكم ليجمعنني، مع شدة ميلى للمظالم والدستور أتمنى أن تكون الحكومة المصرية حكومة عسكرية، ليألفها من التقدم على أيديكم ما ناله السودان» (٣١).

فهو هذا ظل طوال تسعة أشهر من الحركة الثورية، والمحاصر الشورى، «إصلاحاً» يعارض الثورة كأستوب للتعبير، ويختلف مع الثوار حول أهلية مصر في ذلك التاريخ لأن تال حكومة قانونية مقيمة بالدستور ومجلس النواب



-٢-

عندما تمجرت أحداث الثورة العربية بمظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م، حدثت تحولات هامة في المواقف لفكرى والعمل للشيوخ محمد عبده من السياسة، وبالذات من الموقف إزاء طلب الدستور والحياة المدنية للبلاد، بل وإزاء دور الجيش المصري في العمل السياسي في ذلك التاريخ.

فلم يعد باستطاعته أن يتحدث عن خطأ العقلاء في طلب مجلس النواب؛ لأن

هذه المطاهرة قد أُجبرت الخديو توفيق على التسليم للأمة بمجلس بياني يهض بها تنهض به مجالس النواب في غير مصر من البلاد

وتم يعد مصطفى رياض باشا - وهو عمود مصر للمستند المصلح عند محمد عبده - هو لدى بحكم البلاد، فبعد استجاب الخديو توفيق لطلب عرابي بإقالته هو ومجلس نظاره، وحده شريف باشا، صاحب الآراء الثورية وبصير الحكم بالدستور .

ولم يعد الحزب الجهادي مجرد حزب عسكري، كما كان حاله عند بدء حركته في يناير سنة ١٨٨١م، وإنما استطاع بالتحمة بتيار النديم الثوري - وبالتركيزات التي جمعها له النديم من الأمة أن يقف في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر كممثل للأمة المصرية كلها، يطلق باسمها، ويعبر عن إرادتها، ويسجل لحظة في تاريخها تشبه بارقة الأمل وسط قرون من المذلة والعبودية والهراس، كادت بها هذه الأمة أن تحول مجرى هذا التاريخ الذي صنعه لها الكثيرون من الأعداء .

ولم يعد «الجماهير وانعام» كما مهملاً لا يفتنون تقذف ولا يربلون تأخرًا، بل وقصوا من خلف أبنائهم الجنود والصبيات في ساحة عابدين، فهزوا وخسبر ذلك المنصف والمفكر: محمد عبده، من الأعماق، واجتدوه نحو معسكرهم هذه خطوات، وأدانوا بحرارة مواقفهم الثورية ودفء عواطفهم الملهبة الكثير من حليل العقلائية الذي عاش تحت سطحه ما مضى من السوات

ونحن نعتقد أن هذا العامل الأخير كان هو العامل الحاسم في تعبير موقف محمد عبده من «الثورة» و«الثوار» فهذا الحدث الذي صنعه مصر في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م قد فتح عمل الرجل وعبيه، على عالم من الحياة والشايط الوطني الثوري كان معبراً وأعمه قبل ذلك التاريخ . ولا شك أن هذه العبرة المعمة بالشايط السياسي الذي شمل جميع لطقات، قد غيبت رأيه، أو على الأقل جعلت الصورة التي بدت للجماهير المصرية أمام عييه مختلفة عن تلك التي كانت لها من قبل . . .

والذين يعيشون فترات الثورة الخامسة، وتعرض عقوبتهم وقبوتهم لحرارة العمل الثوري وبصولات الجماهير، يعرفون جيداً كيف تجتذب صفوف الثورة - دون

جدل عقلى وفكرى - كل المخلصين من أصحاب المواقف «المعتدلة»، بل وكيف ترعم مثل هذه الأحداث حتى غير المخلصين على صجارة المواقف ومسيرة الأمور . ولقد كان محمد عبده من النوع الأول مفكر «معتدل إصلاحى» يرى أن شرط وجود «الرأى العام» سم يتحقق فى مصر حتى تعطى جماهيرها مقابلهما فى أيديهم . . مثل هذا المفكر يعايش العمل الثورى عن قرب ، فبدو لجماهير مصر صورة أخرى فى ناطريه ، فيتقدم خطوات للقاء «التيار الثورى» العرابى فى الحركة الوطنية المصرية ، وسهم منذ ذلك التاريخ فى لعمل النورى وفى صنع الأحداث الثورية التى شهدنها البلاد . .

وعندما يكتب محمد عبده ، فى أواخر حياته ، عن هذا الحدث الذى غير بعده موقفه من الثورة العرابية ، يشير بشكل غير مباشر إلى الأسباب التى جعلته يعبر موقفه هذا بقول «أما عن مظاهرة عابدين فى ٩ ستمبر سنة ١٨٨١ م ، فإنى أقول : إن الأشهر السبعة التى كانت بين مسألة قصر النيل ومظاهرة ستمبر كانت معصمة بالنشاط السياسى الذى شمل جميع الطبقات . فقد صار عرابى محبوبا عند الأمة ، واتصل بالحرب الوطنى ، وعرف سلطان باشا وسليمان أباطة وحسن الشريمى ، وعرفنى أنا أيضا» .

ولكنه بكبرياء المثقف الفردى بأبى أن يعترف بأنه قد غير موقفه من أهلية مصر للدستور ، والحكم النيابى بسبب الانتصار الذى تحقق فى ذلك اليوم ، فيرعم أنه كان يطلب لمصر الدستور من قبل ذلك التاريخ ، ويشكك فى نياب عرابى عن وراء طلب الدستور ، فيستطرد قائلاً : «وكما نحن الذين طلبوا الدستور . وقد اهتم هو (أبى عرابى) بالدستور لأنه رأى فيه ضمان من انتقام الخديو أو وزراءه منه كما كانوا يتفهمون أيضا من مآثر انصباط . وبناء على ذلك قدمت الفرائض بطلب الدستور ، وحملنا فى الصحف حملات عديدة فى هذا الصدد»^(٣٢) . وإن كان يعود إلى منافسة نفسه ، فيقول فى مكان آخر : «لم تكن لثورة من رأبى ، وكس قانعا بالحصول على الدستور فى طرف خمس سنوات ، فلم أوافق على عزل رياض فى سبتمبر سنة ١٨٨١ م . ولكن لما مع الدستور انصممت جميعا إلى الثورة لكنى نحى الدستور . .»^(٣٣) .

وعلى أية حال، فلقد أخذ الشيخ محمد عبده، منذ ذلك التاريخ، يحظو
 حظوات وثيدة، ولكنها ثابتة، بحرم موقع الثورة ومتطلبات الثوار. . . في ديسمبر
 من نفس العام يدافع عن دور الجيش ورجال العسكرية في العمل الوطني
 والسياسي، فيكتب في المادة الرابعة من (برنامج الحرب الوطني المصري) هذا النص
 الهام الذي يقول: «ويرى هذا الحزب أن مجلس اسواب ربما أكرهه على
 الصمت، كما حصل لمجلس الأستبة، واستعين عليه بجعل المطيع أنة تفوق بحوه
 السهام، فيتكدر صفو الراحة، ويحرم الأبناء من التعليم، ولهذا فوص لأهلى
 أمرهم إلى أمراء الجهادية، وطلبوا منهم أن يصمموا على طيهم، لعلمهم أن رجال
 العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد، وهم يدافعون عن حريتهم الأحضة هي
 النمو، وليس في عزمهم إبقاء الحال على ما هي عليه، بل منى حصلت الأمة على
 حقوقها، عدلوا عن السياسة الحاضرة، فإن أمراء الجهادية عازمون على ترك
 التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس، فهم الآن يصنع حراس على الأمة التي لا
 سلاح بها». . . كما يكتب في هذه المادة من هذا البرنامج م يميز تقديمه لعوامل
 «الحياة الشورية النيابية» و«حرية المطبوعات» على عوامل «تعميم التعليم ونمو
 المعارف» في عملية النهضة والتقدم والإصلاح، فيقول: «... والمصريون يعلمون
 أن الصمت على حقوقهم لا يحول لهم الحرية في بلاد ألف حكمائها الاستبداد
 وكرهوا الحرية، فإن إسماعيل باشا لم يمكنه من الظلم والاستبداد إلا سكوت
 المصريين. وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا أحاصرهم
 على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن تكون ذلك بواسطة

مجلس شوري اسواب - الذي انعقد الآن.

وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة،

وتعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة. . .

وهذا كله لا يحصل، لا يثبت هذا الحرب وحرم رجاله^(٣٤)»

فهو الذي طالما علق الحرية السياسية والحياة النيابية والدستورية على
 «التهذيب»، وعموم المعارف والتعليم. يذكر لدمرة الأولى في تاريخه الفكري أن
 «التهذيب» سيكون «بواسطة» مجلس شوري اسواب وحرية المطبوعات، وليس
 العكس، وعندما يذكر مطلب «تعميم التعليم ونمو المعارف» يضعه بعد مطلب

فعندما يجتمع مجلس شورى النواب في ٢٦ ديسمبر سنة ١٨٨١م لمناقشة مواد الدستور الجديد، تظهر في صفوف النواب الانحيازات الثورية، وكان أصحابها قلة من حيث العدد، بينما يقف في الجانب «المعتدل» أكثر النواب. ويتحدث «بلت» عن هذه الأغلبية المعدلة فيقول: «إن أغليهم يذب كأصدقائي الأدهريين ميالة للاعتدال».

ويذكر أن الشيخ محمد عبده كان نصيراً لهذا الاعتدال، وأنه قبل يومئذٍ «لقد لبثا عدة قرون في انتظار حريسا، فلا يشق علينا أن ننتظر الآن بضعة أشهر»^(٣٦)

وعندئذٍ أصر الانحياز الثوري في الحركة الوطنية على حق مجلس النواب في مناقشة مبرانية الدولة وإفهم أزماء، وعارضت ذلك الدول الأوروبية صاحبة الديون على مصر، والمراقبون الماليون الذين يمثلونها في مصر، وقف الانحياز المعتدل إلى جانب استثناء المبرانية من المناقشة في المجلس، ووقف محمد عبده مع هذا التيار المعتدل، وجمع أعباء البلاد لأعضاء بمجلس شورى النواب في منزله في ١٧ يناير سنة ١٨٨٢م كي يناقشهم في هذا الأمر مع صديقه «بلت» و«لويس صابونجي»، ولقد نجحوا في إقناع النواب بتعديل ثلاث أو أربع مواد كانت محل معارضة المراقبين الماليين الأساسية... ولكن النواب أصرروا على ضرورة مناقشة المجلس لمبرانية البلاد^(٣٧).

وعندما يمتدح الشيخ محمد عبده وزارة شريف باشا التي خلعت وزارة رياض باشا، وسبقت وزارة البارودي، يصف رئيس النظار ورعاياه بأنهم يعمدون «في تمهيد سبيلنا وإزالة العقبات منه، موسلين إلى ذلك بالحكمة والاعتدال، أحدين بأسباب التؤدة ومراعاة الأحوال»^(٣٨).

ثم يخطب في حقل أدمه النواب بمناسبة التصديق على لائحة مجلسهم، فيتحدث عن «أن الفضلة وإن تفرغ أصفها... إلا أنها ترجع إلى أمر كلي وهو الاعتدال في السير الإنساني»^(٣٩).

وهو عندما يقيم هذه المرحلة الجديدة التي دخلتها مصر في تاريخها الحديث بدء الثورة العمالية، يحدد أن البلاد لا تزال في أولى مراحل الطريق، طريق السياسة والحضرة، والاعتدال عندهما لا يعنى التوقف عند هذه المرحلة الابتدائية، بل

بالعكس يعنى ضرورة التقدم، ولكن مع المرور سائر الدرجات، أى الاستمرارية فى التطور، دون طفرة قد يحسدها «الثوار»، فيكتب محاطا لموطن المصري يقول: «هأنت أيها الوطني فى أول درجة من مرقاة السياسة، وفى أول مرحلة من طريق الحرية، على تباع للدرجة العليا إلا إذا صعدت سائر الدرج، وبس تلك الغاية القصوى ما لم تقطع سائر المراحل، فإن حاولت غير ذلك لم تأمن الهبوط من الدرجة التى بلغت، والرجوع من المرحلة التى وصلت، بل ربما صرت على مسافة أعوام مما كنت ترجو إدراكه بأيام»^(٤٠)

وعندما تشيع فى صفوف الثورة والثوار أفكار عن إعلان اجمهورية فى مصر، كرد فعل لانحياز الحديو توفيق إلى صفوف الأعداء، وسجل السارودى واقعة وجرد هذه الأفكار بقوله: «لقد كنا نرمى منذ بداية حركتنا إلى قلب مصر إلى جمهورية، مثل سويسرا، وعندئذ كانت ننضم إليها سوريا وبيها الحجار، ولكننا وجدنا العلماء لم يسعدوا لهذه الدعوة، لأنهم كانوا مناحرين عن رسمهم، ومع ذلك سجتهد فى جعل مصر جمهورية قبل أن تموت»^(٤١)، عندما يتنى التيار الثورى فى الحركة الوطنية مثل هذه الأفكار، يعترف الشيخ محمد عبده، بأنه وقف ضد هذه لأفكار، لأن الجهل لم يمكن السلاذ بومشد من الرقى إلى لعظام الجمهورى^(٤٢)

وعندما تشتد أزمة الثورة بسبب التهديد اسريطانى المسلح، والمتمثل فى الأسطول الذى دخل ميناء الإسكندرية فى نوبو سنة ١٨٨٢م، يبحث الناس عن حل سسمى للأزمة، وعن رسول معتدل يذهب إلى لندن لعرض القضية على استنولين هناك، وتميل الآراء إلى أن يكون هذا الرسون هو الشيخ محمد عبده ويكتب «هلس» كيف أنه اجتمع فى ١٩ يونيو مع محمد عبده ونديم والسارودى، وتحدثوا فى الوسائل السلمية لعبور لأزمة، «فقال عبده: به أجمع رأيه على أن يجمع جميع لوثائق واستندات اتى لديه أو لنى يستطيع حيوتها ويذهب بها إلى إنجلترا لكنى عرضها بنفسه على امستر غلادستون والبرلمان الإنجليزى، وسيأخذ معه أحد وجهاء التجار وأحد الأحرار عن بنوبون عن الملاحين، موافق محمود سامى على هذا لراى، وقال: به هو أيضا يود أن يذهب إلى أوروبا لهذه لقاية»^(٤٣)، وبالطبع ما كان لأحد أن يعكر فى إرسال نديم، أو عرابى، أو محمد عبده لمثل هذه

المهمة، فإن اعتدال الشيخ محمد عبده كان أهم عامل يرشحه لمن هذه السفارة إلى
 لندن في ذلك التاريخ بل إن «الشت» يرسل إلى «لويس صابو بيجي» رقيقة من
 لندن في 5 يوليو سنة ١٨٨٢م، يقول له فيها: «يحب ألا تعاكسوا الأسطول أرسلوا
 عبده إلى غلادستون» (٤٤)

ولقد كانت هذه الآراء والمواقف المعتدلة التي اتخدها الشيخ محمد عبده، وهو
 في موقع الثروة وبين الثور، تمثل الامتداد لطبعي لفكره السابق على الانقسام إلى
 الثورة، والانسجام الطبيعي مع تكوينه العقلائي والنظري (التأملي) ومراحله المسال
 إلى الاعتدال، وهما الكويش والمراح اللذان لارماته في آرائه طوال حياته وفي كل
 مراقبه الفكرية والعملية، وعلاهااته بالناس. فهو عندما يتحدث عن إصلاح
 المحاكم الشرعية، مثلاً، يدعو إلى «التدريج» في معالجة كل جانب من جوانب
 النقص فيها. . يدعو إلى ذلك عند الحديث عن إنشاء فلم قضائي لتطبيق أحكام هذه
 المحاكم. . ويدعو إليه عندما يتحدث عن ضرورة تومير «المأهولين المؤهلين» في
 القرى والأحياء. . ويدعو لذاب النهج عندما يتحدث عن «التحليل على بصيرة
 الحكام» ملوكا كانوا أو أمراء. . ويلتزم بمن النهج عندما يعكر في السياسة العليا،
 أو إصلاح لأمر أو لأوقاف. . إلخ إلخ. . وهو عندما يترجم لأساذه الأفعالي
 في تقديم ترجمته لرسالة الرد على الدهريين في بيرت سنة ١٨٨٦م، يتقصد في
 أساذه مجدية «الاعتدال» في معاملة احكام لمستدين، ويرى أنه كان من الممكن أن
 يحقق الكثير من الغايات لو أنه سلك في علاقته بهم مذهب التدريج والاعتدال
 فهو إذن نهج فكري، وموقف عملي، وسجية خنقية لارمت الرجل في كل أطوار
 حياته، وفي كل ما عرض به في هذه الحياة.

وللمجموعة الثانية:

من الصوامير والوقائع والأحداث والآراء التي عايشته ظاهرة الاعتدال هذه في
 تلك الفترة التي تضم فيها الأساذ الإمام إلى الثورة اعرابية، ورامت ظاهرة
 الاعتدال، هي تلك التحولات الفكرية التي اقتربت به من مواقع الشوار الفكرية
 ومراقبهم العملية، بعد أن كان يقف بعيداً عن هذه المواقع يناهض ما لأصحابها من
 أفكار. . . ونحن عندما نقرأ كتاباته السياسية في هذه الفترة من حياته، نشعر بأنه

بهاجم آراءه هو نفسه التي قالها قبل انضمامه للعرايين، ولعله كان يناقش يومئذ أولئك الذين طلبوا على موقفهم الفكري القديم، واحتفظوا بالزعم القائل: إن مصر ليس بها «رأى عام» تستحق به أن تال الدستور والحياة النيابية والحكومة الثنوية المفيدة بهذه القيود .

فبعد أن كان ينكر أن في مصر «رأيا عاما» يجمعها أهلا للحكم الدستوري النيابي، عدل عن هذا الموقف وكتب يقول: «إن استعداد الناس لأن ينجحوا مهج الشورى غير متوقف على أن تكونوا متدربين في البحث والنظر على أصول الجدل المعررة لدى أهله، بل يكفي كبرهم بصيرا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال لمباد...» إن أهالي بلادنا المصرية دبت فيهم روح الاتحاد، وأشرفت نفوسهم مه على مدارك الرأي العام، وأخذوا يتصلون من جرم الإهمال، ويستيقظون من نومة الإغفال، وقد مرت عليهم حوادث كقطع الليل المظلم، ثم تفشمت عنهم، فطالعوا من سماء الحق ما كحل عيونهم بنور الاستبصار، حتى اشرأت مطالعهم إلى ثأفكارهم في ما يصلح الشأن ويلم الشعب ويجمع المنعرق من الأمور، ليكونوا أمة مسموعة بمرادها الحقيقية فهم بهذا لاستعداد العظيم أهل لأن يسلوكوا الطريق الأقوم، طريق الشورى ولتعاضد في الرأي. فقد أرف الوقت، ولم تسمح لهم ظروف الأحوال بأن يتأخروا عن من قانون يراعى فيه ضبط المصالح على الوجه الملائم، يتبادلون فيه الأفكار الحرة والآراء الصائبة فهذا أجمعوا رأيهم على تأليف مجلس الشورى من لهم حرية ودراية تامة شئون البلاد، وصدرت الأوامر السامية بالتعاهيهم بواب حسب ما قضت به نواويس الحرية، وأنشروا صدور الناس عامة بهذا الأمر، واستبشروا بما يكون من عاقبة هذا المسعى الجليل (٢٥)

وبعد أن استقالت وزارة شريف باشا، وتكونت وزارة الثورة برئاسة البارودي، وهي الوزارة التي دخلها عرابي ماضراً للجهدة وبعد أن انتخب مجلس النواب، ووضعت معالم النظام الشورى الجديد، يكتب الشيخ محمد عبده مؤيد هذا النظام، مؤكداً تحقيقه لمبدأ الشورى المرتكز على الرأي العام فيقول: «... بنيت الشورى على الرأي العام، فأكرم فائدة لها هو انقياد الناس لما يقضى به الرأي العام، ووكلاء العامة خواص من انحصر فيهم الرأي العام، فإذ قضوا بعمل ما نافع رأيت

لهم محضدين، وهم كل لسان الدين يحفظون على الرأي العام، وليس بعد ذلك إلا أن يكونوا بداً واحدة على هذا العمل تجمعهم دائرة الاتحاد ولقد وصلنا بمعونة الله تعالى، وحسن مساعي خديويها المعظم، ومن اختيارهم حياه الربيع لنظر في مصالحنا إلى هذا الحد، وتوجهت رعيات جميعنا إلى ما فيه خير بلادنا وصالح معاشنا ومعدنا، وصرن بداً واحدة لا تكل عن العمل ولا يتعبها تواليه على عمر الأيام» (٤١).

وعندما تتعرض التجربة المصرية الوليدة في الحكم الدستوري الشورى الياسي لهجمات الخصوم وانتقاداتهم، ويطلقون صدها نص الحجج التي أطلقها من قبل الشيخ محمد عبده قبل انضمامه لحركة الثورة العربية، بتصدى الشح محمد عبده لهؤلاء الخصوم، ويسوق صدحهم نفس الأدلة التي قدمها العراقيون منذ البداية لدلالة على أهلية البلاد للدستور ومجلس النواب وبعبارة الحكومة بهذه المؤسسات . فكتب قائلاً: «... إن بلادنا المصرية بلا ريب، لا فرق بينها وبين بلاد أخرى تحققت فيها الشورى، وذلك ما فعلها، وعادت عبيها فوائدها، من حيث العبور للمصلحة، والاستعداد للحير، والقدرة على التصرف بين الملائمات والمسافرات، ومحبة لأولى وكرامية الثانية، وانفراح بالإصلاح والحرث من الإفساد، إلى غير ذلك مما تقتضيه هذه الصفات . . .» ثم يمتضى ليقول إنه «لا يحصى أن أبناء قطريا المصري قد انقلبت أفكارهم من مركز الرقعة إلى مجال الجولان في المنافع والمضار، ووجوب السعى لطلب لأولى من طرفها، ولزوم الاجتهاد في دفع الثانية . . . ومن البين أن الأهالي إذا دأب فيهم هذا الروح تشوقوا لأن تكون أهرادهم متساوية في العائون والمعاملات، بدون تفرقة بين هذا وذاك، وصح أن يوجد فيما بينهم قوم . . . (وهم الخواص الذين حصنوا طرف من المعارف والعلوم) . . . يقتدرون على التفرقة بين الملائم والماسر . . . ويرصون أن يجعلوا أنفسهم في مقام العمل لبيافين . . .» ثم يتعلم خطوه أبعد من هذا عندما يعلن أن هذا التطور قد أصاب «عامة» أهل مصر و «جماعها»، وأنه لم يعد وفقاً على «الخواص» الذين نالوا قسماً من المعارف والعلوم، فيستطرد قائلاً: «... أم كون البلاد المصرية قد صارت أهاليها على هذا الفكر، ههنا أمر جلي لا يختلف فيه احد، ولم يخص ذلك بالخواص؟ فبن العامة، وهم أهل الأعمال البدنية المستعرة لبياض النهار وسود

الليس قد انتقل عما كانوا عليه فيه من قبل بكثير، وإن كان الانتقال من كل من
الفرعيين (الخواص والعوام) على درجته اللائمة له، المناسبة لكتبه من المعارف
أو التجربة أو تأثير الحوادث، أو غير ذلك من أسباب الانتقال من حال إلى أعلى منه
في الوجود»^(٤٧).

ونحن نلاحظ في هذه العبارات الأخيرة تطوراً هاماً في تفكير الأستاذ الإمام،
علم تعدد المعارف والعلوم والتربية هي السبيل الوحيد لانتقال الإنسان من حال إلى
حال أعلى منه في الوجود، وإنما هو قد أضاف إلى هذا العامل عوامل أخرى، منها
«التجربة» و«تأثير الحوادث» وعمرهما... وهي العوامل التي أنت بها الثورة
العربية فخلقت روحاً جديداً في حياة الناس انتقل بهم إلى طور جديد من أطوار
الحياة.

وهي مقالاته عن (الحياة السياسية)، يحدد أن الدين يستحقون أن تكون لهم
الحقوق في التمتع بالحريات. حرية الرأي وحرية القول، وحرية الاجتماع، هم
الذين حصلوا القدرة على امتلاك «الأدب السياسي» الذي «لا بد في تحصيله من
الطلب والاجتهاد، وحسن الاقتداء، ودقة النظر، والتبصر في أحوال الناس من
قبل وفي الحال»^(٤٨). ولما كان هذا الكلام موعظاً لعدم مستحقاق عامة الناس
وجماهيرهم التمتع بهذه الحريات، يعود الأستاذ الإمام لتحديد معصوده فيقول إن
«الأدب السياسي لا يحصل لأفراد أمة كلهم أحسن، ولا يكون في الذين
يحصلونه سواء بمقدار واحد، لأنه من الملكات الصناعية العمية، والمدة لا تحصل
إلا بتكرار العمل، وإن حصلت فإنها تختلف استحكاماً وكملاً بحسب اختلاف
القابلية والتفرغ في الناس.

على أن الأدب السياسي، وإن لم يتيسر عموم في الأمة، إلا أنه قد يحصل
لأفراد كثيرة مهم على مقادير مختلفة، فيمكن لمجموعهم أن يسيروا في سبيله
أميين مهتدين اقتداءً وتقليداً، ويتدرجوا به في مراتب الحياة السياسية حتى يتوالى
التكرار ويطول الاستمرار، فيصير فيهم من الملكات الذوقية التي تُعرف ولا تُعرف،
كما كان العرب في الجاهلية بالنظر إلى اللغة ينطقون بالكلام المركب بالوضع، ولا
يعرفون من قاعده غير الذوق»^(٤٩). . .، فهو ما يثبت إمكانية تحصيل العامة

واحماهير للأدب السياسى، ومن ثم استحقاقهم المتع بحقوقهم فى حرية الرأى، وحرية القول، وحرية الانتخاب وذلك دون أن يكونوا مشفقين قد تحصلت لهم وتوفرت لديهم المعارف والعلوم.

وهو فى هذه المرحلة لا يدافع عن النظام الشورى باعتباره «ممكن» القيام بمصر فقط، بل باعتباره «واجباً محتوماً» لأن الأظرف المختمة قد تأهلت له، ورعيت فيه : لأهالى، والحكومة . فلقد ثبت أن قيام الشورى «ووجودها فى بلادنا المصرية ممكن بل وواجب محتوم . حيث قد ثبت أن لا مانع من إحدى الجهتين . (الأمة والحكومة) . وثبت أنهما . (الجهتين) . طالبان لوجودهما وتحقيقهما فى الديار المصرية التى قد استعدت للحصول على العناية الحسنة، وتنبأت بلوصول إلى درجة الكمال»^(٥٠)

وهو يحدد لنا أن هذا الطور الجديد الذى أوصلت الثورة الشعب إليه هو طور «الوطنية» وبرور عاطفة التعلق بالوطن، وهو مرادف للقومية وعاطفتها . ويحدد العوامل التى جعلت بلوطن فى هذه المرحلة مكان القبيلة التى يحب أن يؤمها الجميع، فيقول . «فى الوطن من موجبات الحب والحرص والعبرة ثلاثة، نشبه أن تكون خلوداً .

الاول . أنه السكن الذى فيه الغذاء، والوفاء، والأهل، والولد .

والثانى . أنه مكان الحسنى والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية، وهما حسان ظاهران» . . .

والثالث . أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعبر، أو يسفل ويذل، وهو محوى محض . فإذ نقرر ذلك، على ما قلناه، وجب على المصرى حب بلوطن من كل الوجوه

ثم يعمى ليشن هجومه على أولئك الذين يرغمون أن مصر لم تبلغ طور «الوطنية» ولم تولد بها هذه العاطفة بعد، فيقول : «ولقد كان بعض الناس يحارلون خلع الشعار الوطنى عن ذرى الحقوق والواجبات فى مصر، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذل، ولكن أثبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجوداً وطنياً، ورأياً عمومياً، ولو كره المبطون .

على أن منهم فئة لا يزالون يؤمنون اسم عنا بما يكررون من سماسف القول، من مثل: إنا تعودنا احتمال الظلم والخياف، وألما الخدمة والرق، فلن يستقل لنا رأى، ولن نهتدى سبيل الحرية، كأحمد هم لا يعلمون أن أهل العرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الخيف أعصاراً، وكانوا في قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح، وأن العالم بأسره كان فريقين: أحراراً يظلمون، وعبيداً يطيعون أو لم يكن في بلاد الفرنسيس، من قبل هذا العهد، صوف من الرقيق يشتعلون في الأرض لغيرهم، وياعوب كم ناع العجمارات؟! أو لم يقل كاتبهم «فولير»، في وسط المائة السابقة: لا يزال في بلادنا ستون ألفاً أو سبعون ألفاً عبيداً للربان؟! فببال هذه العادة لم تمنع الفرنسيين من الوصول إلى ما أتركوه من رفعة المقام؟! وأن يروا أمثال «تيارس» و«جريبى» و«عامت»، من أباء الدين كانوا من قبل عبداناً أرقاء؟!!

ولئن كان من فصل هذه المائة أن يكتب في صدر تاريخها تحرير أرقاء العصور السالف، فليقد رحونا، وحقق الله هذا لرجاء. أن يحتم ذلك التاريخ بتحرير اندين كنوا أرقاء في هذا العصر، وحسن ذلك انشاء، وحسن ذلك ختاماً. . . (٥١)

وبعد إجراء انتخابات مجلس شوري النواب، اتخذ حصوم الثورة من دخول بعض الجهة وعديمى الكفاءة إلى المجلس حجة للطعن في هذه التجربة، وقالوا إن مصر ليست أهلاً لهذا اللون من المؤسسات، وإن هذا المجلس بدع بين المجالس الناسة في العالم. . . فتصدى الشيخ محمد عبده لمناقشة هذه الآراء وتميدها، وكتب يقول عن تحقيق هذا المجلس للمنفعة المرجوة من نظام الشورى: «... وأما حصول المنفعة المقصودة من الشورى في بلادنا، فلأن انتحاب النواب قد تم على وجه يضمن حصولها، ويكمل تحقيقها، إذ لا يخلو المنتخبون من أن يكون غالبيتهم من أهل الدراية والمعرفة، وأرباب النظر والفكر الذين يعرفون ما هي الشورى وما المقصد منها، وما هي المنفعة لبلادنا، وما هو الطريق الموصل إليها. من بلادنا قد انتشر فيها العلم منذ أزمان طويلة تكفى للمشتغل فيها بالمعارف أن يكون على حالة لتنة والاستبصار التامين. . .

ولا يخفى أن مثل هؤلاء كثير جداً في ابلادنا، وقد وقع الانتخاب على كثير منهم

في هذه المرة لحلس انواب ولا شك في أن هذا العدد فيه الكفاية التامة لتحقيق منعة الشورى المقصودة منها في بلادنا المصرية، فإن أى قطر من الأقطار لا يكون المجموع فيه للمشورة إلا على هذا المثاب. وقد علمنا علم اليقين أن غالب المتحيين عندنا هم على هذا الحال، فلا يصربا، والحالة هذه، أن يكون القليل ليسوا كالكثيرين في هذه الصفات، كما لم يصرف في أحد اممالك المتمدنة وجود مستشاريها على هذا الموال. بمعنى أن غالبهم كانوا غالب عمدنا وقليل منهم كالقليل من، وهذا أمر مسلم به لا مرية فيه ولا حفاء، ومع ذلك فقد بالوا ثمرات الشورى وحصلوا على مرائدها. فالتقوا إبدن بأنهم هم بالونها ونحس بحرم منها، مع تساوى الأمر بيننا وبينهم، لا يصح في الأذهان ولا تقوم عليه حجة ولا يؤيده برهان (٥٢)

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند حد الدفع من هذه التجربة الثورية، والتصدي للذين يحتهدون لئيل مها وتسفيه مؤسساتها، وإنما احتهد في الإدلاء بأرائه البناءة التي أراد أن يتضمنها دستور البلاد الذي كان موضع مناقشة في مجلس شورى انواب. . وفي احتضان أقامته (جمعية المقاصد) بمناسبة انتصديق على لائحة النواب، دعاه عبدالله النديم إلى الخطبة، فألقى كلمة صافية في وجود البارودى وعرايى وعبرهما من النظر والصباط . وفي هذه الكلمة تحدث عن المبادئ التي يجب أن يتضمنها دستور البلاد. (القانون الأساسى). - مثل :

١. التأكيد على أن حكومة هذه البلاد حكومة قنونية، أى مقيدة بالدستور والقانون. .

٢. انص على دور مجلس شورى النواب في مساعدة الحكومة في حكم البلاد. .

٣. انص على السعى لتعميم المعارف والعلوم في البلاد؛ وذلك لتربية الأعداء اللازمة لتولى مسئولية النيابة عن جماهير الناس. .

٤. النص على وجوب تحسين التربية التي تكسب الفضيلة والشرف، وذلك حتى نصير المصلحة العامة أهم من المصلحة الخاصة عند من يتصلون بالمسئولية العمومية في البلاد، وحتى لا يلتبس أحدهم بمنعته إلا من طريق منعة العموم. .

٥. النص على ضرورة ووجوب إطلاق حرية الأفكار والأقوال والأعمال
«ملا حل هذا يجب أن يكون في ذلك القانون الأساسي لتلك الحكومة إطلاق حرية
الجماع، والمطابع، والأفكار والأعمال، والأقوال على شريطة أن يكون هذا
الإطلاق تحت قانون عدل يرسم الحدود ويبين لواجبات على تفصيل يرفع الإتهام
وتيسر إزالة الاتهام».

٦. النص على إيجاد أخوافر «وتقرير أمر المكافأة من أتى بعمل عريب وجاء بصع
بديع حتى يكون سائق للنهوس على اتمكر والتدبر في الوصول إلى ما يستحقون
علمه المكافأة والامياز» . . .

٧. القيام بوصف القوانين الحديثة والملائمة والنظمات التي «تكون الحد الفاصل
بين الحق والباطل والصحيح والفسد» في مختلف جوانب حياة المجتمع المصري
الجليد^(٥٣)، إلخ . . إلخ . .



وهكذا احتل الشيخ محمد عبده مكانه في الحركة الثورية العربية، وتحول إلى
صوت يدافع عن إيجابياتها بعد أن كان صوتا يهاجم هذه الإيجابيات . وإلى
مساهم في بناء الحياة الجديدة والتاريخ الجديد لوطنا الذي بدأ بمظاهرة عمالدين في ٩
سبتمبر سنة ١٨٨١م، بعد أن كان بعيدا عن هذه المظاهرة يتقدمها من موقع المنقف
الذي عرل نفسه عن مجال التأثير الثوري والتأثر بالثورة والثوار . .

ولقد شهد النصف الأول من عام ١٨٨٢م تقدم الشيخ محمد عبده، دعم
خصائصه المعتدلة، في ميدان العمل داخل إطار الحركة الثورية العربية، حتى لا
يجد الباحث وسط أحداث الثورة بدا من وضعه بين القلة القليلة التي يمكن أن
يطلق عليها وصف القبة لهذه الثورة خلال تلك الشهور . لقد كان واحدا من
قادة هذه الثورة، وإن يكن لمثل للتيار المعتدلي المعتدل بين هؤلاء القادة الثوار . .
فهو «إصلاحي» اعتقد أن «الثورة» قد حققت وسحق الآن ما عمل لتحقيقه بعد
سنوات وسنوات . وهو صاحب مراج غير ثوري ساهم دفع الثورة وحرارة الثوار
في إعطائه جرعة من الحماس جعلته يتقدم خطوات بعيدة عن موقع «المصلح» وقريبا
من موقع «الثوري» . . . وظل هذا حيله، تتعاش في آرائه ومواقفه ظهرت:

الاعتدال، والدفاع عن الثورة والمساهمة في صنع أحداثها، منذ انجلاء الثورة في
سبتمبر سنة ١٨٨١م، حتى هزيمتها التي انتهت بدخوله السجن مع زعمائها الأحياء
في سبتمبر سنة ١٨٨٢م



٢-

وكانت الصورة التي تم بها فشل الثورة العرابية وهزيمتها أمام الجيش الإنجليزي
المسلح بالعتاد الحديث، والخنادق، والمستند إلى حيانة الخديو والإقطاعيين من
أعضاء الحرب الوطنية الحرة، المستند من إعلان السلطان العثماني عصيان عربي
وحروجه عن الطاعة، صورة تعذر على الناس تصورها أو تخيلها، فاهترت
كلياتهم من الأعماق، وترننت معتقداتهم ومبادئهم التي طروها قد تحققت
وحققت لهم الحرية والاستقلال.

فالقائد الذي جسدوا في شخصه أحلامهم القديمة والحديثة قد سلم نفسه وسلم
سلاحه . وكوكبة عريضة من قادة جيشهم قد قتلوا بالخيانة في القتل الكبير . . وحش
الثورة قد سرح حوده وضباطه الوطنيين . وعند كبير من الذين ناصروا الثورة قد
نكروا لها، وأنكروا دورهم فيها، وقذف كل منهم بالمستولية على من سوء.

والوحيد الذي ظل راجعاً اسم مصر ومجدها وشرفها من هذا السقوط هو
عبدالله القديم، الذي اسعان على صيانة هذه الأمانة بالهرب من وجه الأعداء،
والهرب يومئذ كان أصعب «الإيمان»، ولكنه «الإيمان» الوحيد الممكن في تلك
الظروف!!

وفي اليوم التالي لفشل الثورة واحتلال الإنجليز للقاهرة في ١٤ سبتمبر سنة
١٨٨٢م ظهرت أوراق الخيانة والنفاق، واستحدثت الصحافة في تجريح العهد
الثوري، ورواية الأقاصيص، والخرافات عن الثورة والثوار . . كان هذا موقف
الخونة والمنافقين . فمادام كان موقف الشيخ محمد عبده من هذا الحادث الخلل،
والخطب الذي زلزل كيان مصر وهرء من الأعماق ٢٩

إن الرجل قد كتب من سجنه بعض صفحات، منها رسالة إلى أحد أصدقائه،
ومنها قصيدة شعر، ومنها مذكرات في لساقع عن نفسه . . . إلخ . . . ومن
هذه الصفحات القليلة نستشف أن الرجل لم يرحب بمثل الثورة، بل تحدث عن
هذا الحدث بعبارات تصوره كأنه الطامة الكبرى التي ليس لها مثيل أو مثانه أو
قرين . . .

ومن هذه الصفحات كذلك نستشف أن الرجل قد أدرك السلطة الجديدة التي
أعفت سلطة الثورة في الوجود، فهو يقول عنها: «وتمحست أسبطة لآلهة الشر،
فقلبوا الطبايع، وبدلوا الخلق، وغيروا خلق الله، وكانوا على ذلك قاندين .»

ونهاالت التهم، بالحق وبدلائل، على الرجل، ولكنه لم يدهش، بل رأى ذلك
أمراً طبعياً من «آلهة الشر» هؤلاء الذين استعانوا بـ «أرصوا لأنفسهم قول الزور
وافتراء البهتان واختلاق الإفث»، وقد تقدموا إلى مجلس التحقيق، بتقارير محشوة
من الأباطيل، ليكونوا عليها بها من «شاهدين». لم يدهش الرجل من ذلك، بل
كتب يقول: «كل ذلك لم تأخذني فيه دهشة، ولم تحل قلبي وحشة، بل أبا على أتم
أرصد في اتني تعلمها، غير مبال بما يصدر به الحكم، أو يبرمه القضاء، عالماً بأن كل
ما يسوقه القدر وما ساقه من البلاء فهو نتيجة ظلم لا شبهة لمحق فيه».

ولكن الأمر الذي زلزل كيان الرجل، وهره من الأعماق، هو خيانة الأصدقاء
والأولياء، وتكر من لم يكن يصن بهم التكر، حتى «نقطع حبل الأمل»، وانفصمت
عروة الرجاء، وانحلت الثقة بالأولياء، وفضل الاعتقاد بالأصفياء، وبطل انقول
بإجابة الدعاء إلح . إلح . إلح . وحري بمثل هذا الرجل بكونه الأخلاقى
الدينى، ومزجه ابرمى الوفى، أن يصدم من هذا التكر صدمة تزلزل كيانه،
خصوصاً إذا صدر عن أولاهم ثقتة وأحسن إليهم أديب وماديا في كل الظروف
والمناسبات

وسب آخر زلزل كيان الرجل، وهو الموقف المتخاذل الذي اتخذه عند من قادة
الثورة في استحقاق «أمام القومسيون»، وهم الذين كانوا محل تقديره واحترامه . . .
فلقد كانت أخلاقيات محمد عبده تدعوه إلى أن يذكر الحقائق ولو عن نفسه، أما
بعض هؤلاء القادة فلإبهم لم يكونوا مثله في هذا الباب . . . وهو يكتب من سجنه

بصديقه عن أولئك القوم الذين «كأنما قذف بهم من شاهق جبل، فسمطوا على رؤوسهم، فعشبههم من شدة الصدمة ما عشبههم، فقاموا ينطقون بما لا يعرفون، ويتكلمون ولا يفهمون» (٥٤).

في التحقيق الذي أجراه «القومسيون» مع هؤلاء الفداة، حدثت مواجهاة رمي فيها بعضهم الاتهامات على رقاب الآخرين، وكذب فيها بعضهم بعضاً ولقد بان لأستاذ الإمام بصيافها وغمات مواجهاة بينه وبين البارودي اختصا فيها حور اليمين الذي أقسمه الصباط في «فشلاق عاندين»، اتهم فيها البارودي محمد عبده بالكذب، بينما توجي أحداث الثورة ووقائعها أن البارودي هو الذي كان ينكر الحقيقة أمام «القومسيون» (٥٥)!! وتشهد وقائع التحقيق مع رعماء الثورة أن الشبح محمد عبده قد اتخذ موقفاً أخلاقياً، فلم يلق على الآخرين الاتهامات، ولم يتصل من مواقفه أثناء الثورة، بل تحمل المسؤولية عن بعض أصدقائه الذين أراد إبعادهم عن دائرة الاعتقال وهو يكتب من سجنه إلى صديقه قائلاً: «إنني أخذت على نفسي كل مسؤولية سب إليه أو ليكم، فما عليكم إن سئلم إلا أن تكونوا منكرين» (٥٦).

ولذلك، فإما نستطيع أن نقول إن فشل الثورة، وحتى انهيار بعض فادتها ومهالك عدد من رعمائها في التحقيق لم يحدث انهيار في شخصية الشبح محمد عبده، فظل لرحل على شيء من تماسكه... وإنما الذي حدث هو عودته إلى نقطة الانطلاق التي كان عندها يوم كان على خلاف مع العرابيين، والرجوع إلى جذوره الفكرية الأصلية في «الإصلاح» بعد أن تحولت «الثورة» إلى رماد، وتمكر لأحداثها بعض صاع هذه الأحداث... لقد ألقى محمد عبده وهو في سجنه، إيمانه «بالثورة» وآماله فيها مع ثمة المفقودة في هؤلاء الذين فقد عنهم الثقة أثناء المحنة التي عاشها معهم سجين... وأعلن من سجنه «أن الحوادث المريعة سوف تسيء، وأن هذا الشرف سوف يرد ولئن أبت طبيعة هذه الأرض بخستها أن يكون لها من عوده نصيب، فليهود في بلاد خير منها».

ولاحذين إلى المجد أحسن، ومن إلى انعجده يحدبون» (٥٧) وهو هنا يتحدث عن مشاريعه في «المنفى» الذي كان يستعد تنفيذ الحكم الصادر به عليه...

وفي القصيدة الشعرية التي كتبها من سجنه عن أحداث الثورة، ندو لنا بجلاء تلك الحقيقة التي أشربنا إليها، وهي أن محمد عبده قد تكرر «الثورة» - كطريق للتغيير والنهضة. ولم يتكرر «الإصلاح» وأن الزلزلة التي حدثت لكياه بسبب انهيار «الثورة» وعدد من «الثوار» قد انتحلت به عن مواقع «الثورة» والثوار الذين اقرب منهم بعد مظاهرة عابدين، وعادت به إلى مواقع «المصلح والإصلاح» التي بشر بها وانطلق من فوق أرضها قبل ذلك العام الذي هابش فيه الثورة العرابية وقادتها. . فهو يحكى في هذه القصيدة آراءه قبل مظاهرة عابدين، أيام كان يعارض «الثورة» «الإصلاح» . . . ويتحدث عن مكانه في الثورة بعد أن انضم إليها، فيصوره على أنه مكان «الصالح» بهم و«المحدر» إياهم فقط لا غير^(٥٨) ونحن نعتقد أنه هنا ليس دقيقاً الدقة كلها. فلقد كان يومئذ «معتدلاً» في صفوف الثوار، ولكنه كان من صناع هذه الأحداث برغم اعتداله وتحمطاته. ولكنها المواقف الصعبة تجعل النفس الإنسانية ببرر وسائل أسجاء وتغص الطرف عن المراتق ومواطن التهم والشبهات، خصوصاً عندما يكون الحمار كما كان في تلك الظروف التي نزلت فيها الأمتس زلزالاً شديداً. .

ومن يشأ أن يعلم مقدار الهول والمآجعة التي عاشها محمد عبده في تلك الظروف فلن من وسائله وسبله إلى ذلك أن يعلم أن الرجل لم يقتل الشعر في حياته إلا في موقفين: أحدهما عدم حضرته الوفاة، وعابث الموت معاً، ويومئذ قال سبعة أبيات من شعر أما المرفق لثني فهو انهيار الثورة العرابية وهزيمتها، ويومئذ قال قصيدته التي تريد على مائة بيت! . .



٤-

عندما ذهب الشيخ محمد عبده، منفياً، إلى «بيروت» في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م، كان قد قرر التفرغ لدعوة «الإصلاح»، وبالذات عن طريق التدريس والتربية والتعليم. . وبالفعل شرع في ذلك العمل، ومارسه نحو عام. . ولكن أستاذه جمال الدين الأفغاني دعاه إلى اللحاق به في باريس، وطلب إليه أن يعمل

معه في تنظيم (جمعية العروة الوثقى) السري، وأن يرأس تحرير الصحيفة التي قرر هذا التنظيم إصدارها كي تنطق باسمه من باريس. . وصارح محمد عبده أستاذة يأسه من الاشتغال «بالثورة» والعمل السياسي المباشر، وحلب من أستاذة أن يدها مدًا إلى مكان بعيد عن متناول الحكومات الماولة لإصلاح الشرق ونهضه، وأن يقبها مدرسة تربي القادة ودعاة الإصلاح، وأن يكون هذا هو سبيلهم لنشر دعوتهم للإصلاح والتجديد. ولكن الأفغانى سحر من هذا التمكير «المثالي الطوبى» وقال له. إنما أنت مشط. . لقد بدأنا صملاً ولا بد لنا أن نتمه. فلم يستطع محمد عبده إلا أن يمثل لأمر أستاذة، فسلطان الأفغانى لا يقدر، خصوصاً في حصرتة ووجوده. ومحمد عبده الآن محكوم عليه بالتمنى ولا سبيل لديه كي يصنع حتى ما يريد من الإصلاح بالثرية والتعليم.

روطه محتل، وهو لا يستطيع أن يعرض عليه الضال في سبيل تجربته من الإنجليز ويرفض. ومرار الرجل أن يمنح هذه المهمة «الثورية» الجديدة فترة من حياته، فإن حققت الأمال كن بها، وإن لم تحقق الأمال كن في ذلك يراء للدمة أمام أستاذة ووطه، حتى ييسر الله الوسائل لممارسة ما نذر له نفسه من «الإصلاح» بواسطة التربية والتعليم.

وخلال عام وبضعة أشهر شترك الأستاذ الإمام في إحراج مجلة (العروة الوثقى) من باريس. . «وحيث قد تحدثنا عن دوره فيها في مكانه من هذه الدراسة عندما تحدثنا عن تحقيقنا لهذه الأعمال التي نعلم لها».

أما العمل «الثوري» الآخر الذي بهض به الشيخ محمد عبده في تلك الفترة فهو مساهمته في التنظيم السري جمعية العروة الوثقى وهذا العمل، هو صفحة من حياة الشرق الضافية والثورية، بدل الأستاذ الإمام في صعبها الكثير، ومن ثم فإن له فيها نصيباً يستحق الذكر والتشويه. . وكيف لا، وقد شغل الرجل منصب «نائب رئيس التنظيم». . وكان الرئيس هو جمال الدين الأفغانى؟!



والبعض يحطى عندما يظن أن (جمعية العروة الوثقى) لم تكن تنظيمًا سياسيًا ثوريًا، وإنما كانت مجرد جمعية دينية إصلاحية تسهدف تجديد الإسلام، وصلاح

حال المسميين . والحقيقة التي تتجلى للباحث أن هذا التنظيم كان الامتداد، وأيضاً البديل، للحرب الوطنية الحر الذي أقامه الأفغانى بمصر قبل لنورة العرايية، والذي ذهب بقاياهم مع قتل العراييين . . وأن القصية المصرية كانت أهم القضايا فى برنامج هذه الجمعية . بل وأكثر من ذلك، كانت هى السبب المباشر الذى دعا إلى إقامة هذا التنظيم . . فى افتتاحية العدد الأول من مجلة (العروة الوثقى) يقرأ: «إن الحالة السيئة التى أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتماها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تعتبر من الأراضى المقدسة، ولها فى قلوبهم منزلة لا يحلها سواها، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين . وإن الوزا الأخرى التى حلت بأهم مواقع الشرق حددت الروابط . . ما ينظمت أفكار العقلاء . . فتقاربوا . . وتواصلوا . . وتألفت عصابات خيرة من أوثك العقلاء وهى عدة أقطار، خصوصاً البلاد الهنديه والمصرية» (٥٩)

وهو تنظيم أخذ على عاتقه «إسهاض الدول الإسلامية من ضعفها، وتسببها للقيم على شئونها . ويدخل فى هذا تكيس دولة بريطانيا فى الأنظر الشرقية، وتقويض ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية» (٦٠) . . . كما يقيم الروابط لتصالية مع الحركات السياسية والاجتماعية الأوروبية التى تناهض فى سبيل تحرير الإنسان، ويعتقد لذلك «الروابط الأكيدة مع الدين يتسلمون من مصابهم، ويحمون العدالة العامة ويحامون عنها من أهالى أوروبا . .» (٦١).

فهو إذن تنظيم سرى ثورى، قام بيواسل النضال ضد الاستعمار، والاستعمار الإنجليزى بالذات، وخاصة فى البلاد التى كان قد احتلها فى الشرق يومئذ، وبالذات مصر والهند

وعلاقة محمد عبده بهذا التنظيم، كما قلنا، علاقة وثيقة . فهو قد تولى منصباً فى قيادته العليا، وشغل مكان نائب الرئيس . ومن ثم فبدأ عمله فى هذا الحقل هو صفحة من عمله السياسى وإن لم يكن صمحه من فكره سياسى، فهو لم يكن محمداً يومئذ للعمل السياسى ثورى، لأنه لم يكن يفكر تفكيراً سياسياً ثورياً، وإنما وصعته الظروف وقيادة الأفغانى فى مكان عمله سياسى الثورى لمدة زادت على العام، ما بين تركه لبيروت إلى باريس حتى عودته لبيروت من باريس .

وفي أثناء ممارسة محمد عبده لهذا العمل السياسي الثوري، كتب العديد من الرسائل التنظيمية السرية التي بعث بها باسم التنظيم إلى هروعه وأعضائه وعقوده (خلاياه). وكتب «القسام» الذي كان يقسمه لأعضاء... وكتب اللائحة التنظيمية لبعض مستويات هذا التنظيم... قام بعده رحلات إلى لندن، وإلى بلاد الشرق في مهام سياسية وتنظيمية تتعلق بعمل هذا التنظيم، وبالذات بقيادة العمل الأساسي ضد الاحتلال الإنجليزي بمصر، وبخصوص الثورة المهدية في السودان

ومن الحقائق التاريخية التي لم يكتشفها بحث حتى الآن، والتي تذكرها للمرة الأولى، أن الأستاذ الإمام قد دخل مصر سرًا أثناء الحكم عليه بالنفي، مثلاً لقيادة (العروة الوثقى) في مهمة سياسية تنظيمية، وأن ذلك قد حدث عند اشتداد أحداث الثورة المهدية بالسودان، وأنه قد انتهى بمصر يومئذ بأعضاء التنظيم، ومارس نشاطه السياسي والتنظيمي بعيداً عن أعين سلطات الاحتلال وحكومة الخديو توفيق...

وتكشف لنا هذه الحفيظة الهامة إحدى الرسائل التي كتبها إلى أحد أعضاء تنظيم (العروة الوثقى) والتي تحدد كلماتها أن المكان الذي كتبه منها هو مصر، ووطنه الأول. يقول الشيخ محمد عبده في هذه الرسالة المؤرخة بتاريخ ٧ جمادى الأولى سنة ١٣٠٢ هـ (٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م) إنه قد «تعاطت حوادث الشرق، خصوصاً ما مان منها نحو الجنوب» (٦٢)... فلقيت من الأمر الجديد أن أكون على مقربة من الصوفاء، ومسمع من اسداء هذا ما اندفع بي إلى بلاد استعين الله عني تجديد عهوده، عسى أن يتواصل المتقاطعون، ويتناصر المتخاذلون... أكتب إليك من:

بلاد بها فض الشباب ثنائي وأول أرض من جسمي براهها (٦٣)

فليس سوى أرض مصر أرض يقال عنها إنها أول أرض مسها جسم الشيخ محمد عبده، فهي التي قد ولد فيها... كما أنها هي البلاد التي فض شبابه فيها ثنائم طفوله... ثم يمضي في رسالته هذه ليقول: «غير أنه لا يراني من أهلها إلا المحصرين، ولا يعرفني فيها إلا العارمون...» وفي رسالة أخرى كتبها في ذات التاريخ يشير إلى أن رحلته تلك قد مرأتها بمصر، وذلك عندما يقول محاطاً صاحبه: «من يوم فارقتك ما استقر بي مكان حتى الآن» ذهبت إلى باريس، فما

عتمدت أن تلفيت من الرأي الجديد أن أحو حجة الشرق حيث مسبب الحوادث
ومخرق الفارريات، فمررت على بلاد كثيرة. عملت في جميعها على إحكام
المعروة وتمكين عقودها^(٦٤) . . ثم أصعدت بعد ذلك إلى :

بلد خلعت به عذار شيبتي وطرحت في كف الخطوب عياني
وأنا اليوم فيه أتعرف الوجوه، وأتذكر للعيون، وأسأل الله بجاح العمل وإقبال
الآمل . . .»^(٦٥).

فهى مصر، دون سواها، تلك التى خلعت فيها الإمام عذار شبابه، وطرح عيانه
في كف خطوبها وأحداثها !! وهو فى هذه الرسائل يحدد أن اعرض من هذه
الزيارة هو أن بقود العمل التنظيمى والسياسى مواجعة ومباشرة، لأن ذلك أشد أثرا
وفاعلية من القيادة بواسطة «المكاتبة» والمراسلات . .

ومن مجموعة الأوراق التى كتبها محمد عبده أثناء عمله التنظيمى فى قيادة هذا
التنظيم، ما بين «قسم» يقسمه الأعضاء، أو «لائحة» تنظيمية، أو مراسلات سرية
لفروع التنظيم وأعضائه. من مجموعة الأوراق التى بقيت لنا من كتابته فى هذا
المقام، يستطيع أن يضع أيدينا على حيرة فى العمل السياسى والتنظيمى على درجة
عالية جداً من النضج والعقيدة، إذا ما قيست ظروف عصرها، ذلك العصر الذى
لم تكن مثل هذه القواعد والخبرات قد استقرت فيه بعد بأوروبا !! وهى خبرات
نعتقد أن لها صلات وثيقة بتراث لعرب والمسلمين فى التنظيم السرى منذ
جسميات: المعتزلة، وإخوان الصفاء وخلال الوفاء، والفرامطة، والحشاشين،
وحركات الشيعة المختلفة، والباطنية . . إلخ . . إلخ . .

وبحق وإن كنا نعتبر أن هذه الخبرات وذلك التراث إنما هما منك لذلك التنظيم
كتنظيم، لا لمحمد عبده وحده، ومع أننا نعتبر الأقعائى هو أولى الناس بأن تنسب
إليه عبقرية هذا التراث، إلا أن الأمر لذى لا شك فيه أن محمد عبده قد حرر الكثير
من هذه الوثائق والرسائل ومارس تطبيقها وتنفيذها، وكان المساعد الأيمن لرئيس
هذا التنظيم وبالبه فى تلك الفترة التى نتحدث عنه فيها . . ومن ثم، فإنها جميعه من
عمله السياسى والتنظيمى لابد أن يسبب إليه فضله فيها، وإلا كنا منكرين ضوء
الشمس فى وضوح النهار.

ونحن لا سوى هذا أن نقدم دراسة تمصيلية عن خبرات هذا التنظيم في العمل التنظيمي السري، ولقد برز فقط الإشارة لبعض هذه الخبرات المستخلصة من الأوراق التي حررها محمد عبده، والرسائل التي كتبها، والأعمال التنظيمية التي مارسها في هذا التنظيم. . . ومنها مثلاً

خبرة هذا التنظيم في المرونة. . . وهو الذي انتشرت فروعه في بلاد متعددة وأقطار مختلفة ومجتمعات بينها تباين وتمايز أكيد. . . خبرته في المرونة التي كان يلائم بها بين المبادئ العامة والجوهرية التي وضعتها قيادته العليا وبين الواقع الموضوعي الذي يختلف من قطر إلى آخر في منطقة الشرق الكبير. . .

المادة التاسعة والعشرون من اللائحة الخاصة بالمستوى الرابع (العقد الرابع) من مستويات التنظيم تتحدث عن أنه «إدارأي أهل» العقد أن يريدوا شيئاً فيما وصلهم من قانون الجمعية، حسب حالة بلادهم، فعليهم محاضرة من يولى مواصلتهم فيما يريدون». ولم تكن هذه المرونة مجرد شعارات تقال، فهي إحدى الرسائل التي كتبها الشيخ محمد عبده إلى أحد البلاد يدور الحديث حول واقعة محددة في هذا المعنى، فيقول في الرسالة: «وأما ما ذكرته في أمر المواد، من أنه لا توافق بلادكم، فلم أعرف سبب، فإنها مواد عمومية، جرت العمل بها في أقطار مختلفة، والحمد لله صادفت نجاحاً، فإن كان ذلك ما ذكرتم صابغتها إليها في أول «وسطة». . . ثم انعشوا إلى بما تجدونه موافقا لكم، لنطلع عليه، فإن رأيته موافقا سألناكم إقراره»^(٦٦). هذا عن المبادئ العامة والجوهرية لل تنظيم. . . أما القانون الداخلي لوحدات التنظيمية، فلم يكن وضعه من اختصاص هذه الوحدات. وبصر المادة (٣٠) من اللائحة، فإن «القانون الداخلي للاجتماع يصنع أهل العقد بأنفسهم بما يتلاءم مع الظروف التي ياصلون فيها»^(٦٧).

خبرة التنظيم في تجنيد الأعضاء الجدد. وهي من أهم الخبرات التي نستخلصها من مراسلات الشيخ محمد عبده إلى أعضاء هذا التنظيم. . . فلقد اعتبر التنظيم أن كل نشاط يبذله أعضاءه، وكل دعوة يدعوها، وكل كلمة يقولونها إنما يجب أن يكون الهدف من وراءها هو كسب الأنصار الجدد للتنظيم، وتوسيع قاعدة عضويته. وفي ذلك تقول إحدى الرسائل المرسلة إلى العصور (س.س.).

١ فاستكثر من الإخوان، وفقهم من غفوان وليكن القول من مولاى الصادق تأسيساً لا تدريساً، ولا تكون كلمة إلا وعائتها عقد يرم ورباط بحكمه (٦٨).

وعلى كل عضو حظي بالانضمام إلى التنظيم أن يعمل بكسب الأعضاء الجدد إليه، دون أن يخل ذلك بمبدأ السرية التي يجب أن تكفل للتنظيم. وعندما يقترح عضو من الأعضاء «ترشيح» اسم جديد، فإن القبول أو الرفض، ومع الثقة أو حجبها عن هذا المرشح الجديد إنما هو حق المستوى التنظيمي الذي يفود العمل في هذا المجال. وفي ذلك تقول المادة الثامنة من اللائحة «كل واحد من أهل «العقد» مكلف بالعمل، وإعداد أسماؤه، وما لا يتم إلا به، وم دعوة الناس إلى «عقده» والارتباط به، مع الاحتراس التام من كل ما يفيد أن هناك عمداً والثقة بمريد الانضمام إنما تتحقق عند اتفاق آراء أهل «العقد» عليها. . .».

وعندما يشرع العضو في دعوة شخص آخر إلى عضوية التنظيم، فإنه يسلك لذلك الطرق غير المباشرة، التي تنكشف له من خلالها استعداداته وأرائه، ثم تسير الأمور معه بالتدريج حتى المكاشفة بوجود التنظيم، الذي وافق هو ذاته على آرائه.

وعلى أهمية وجوده وقيامه. وفي إحدى رسائل الشيخ محمد عبده إلى العضو (ش. ي.) يجرى الحديث عن كيفية دعوة إحدى الشخصيات العلمية الهامة إلى عضوية التنظيم، فتقول الرسالة: «إن تيسر لك السبيل فنقدم لدعوتك، وادخل إليه ابتداء من طريق لا يعرفه، وتلفظ له في القول، وإن شئت أطلعتك على شيء من مقالات (العروة الوثقى)، فإذا انتهت به إلى ما يعرف، واستمع منه الخيل والرضا، فلما أن يكتب إلى وإما أن يستعد إلى تلقي كتاب مني، ثم سراع إلى بالخبر» (٦٩).

والأعضاء المطلوب ضمهم إلى التنظيم يجب أن يكونوا من ذوي المكانة والحيثية والتأثير في محيطهم وبين ذويهم وفي الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها، على اختلاف هذه الطبقات. وفي ذلك تقول المادة التاسعة من اللائحة: «... يكون معظم الاهتمام بضم الصالحين للأمر من ذوي المكانة على اختلاف طبقاتهم»، لأن كلمتهم مسموعة، ومن خلعهم جماهير تتحرك عندما يتحركون. . . وهم نخبنا المعاصر. العناصر القيادية في مختلف المجالات

خبرة هلافة القيادة بالقاعدة . فعندما كان يتيسر لأحد الأعضاء تكوين مجموعة جديدة، مثلاً، كان يقوم بإخطار المسئول في قيادة التنظيم بذلك، ويعرض هذا المسئول الأمر بدوره على القيادة، التي كان من حقها إقرار الأمر أو طلب إعادة النظر فيه . . ونحن نعلم ذلك من بعض سطور الرسالة التي بعث بها الشيخ محمد عده إلى العصور (س س)، والتي يقول فيها: « . . كنتم إلى بأنكم اجتمعتم، جمعة من الصادقين وأهل الحمية . . (ولقد فت) بمحاربة من أبوب عنهم بما كان من اجتماعكم، ثقة من بهمك وصدق هريمتك، فورد إلى الإذن تسمية مجتمعكم (أي اعتماد تنظيمكم)، وإرسال بعض «المواعيد» التي يتبدأ بها العمل، واليوم أبعث بها إليكم، وأمسى أن تكون في حرر الصيانة، وأن تكون مرجع الأعمال إن شاء الله، فإذا وصل إليكم ذلك فخذوا عهدكم على القسم المذكور، وانتضوا رئيسكم، وعجلوا الخير بما اتهمتم إليه، ومصلوا أسماء من معكم وألقاهم، ومواضع إقامتهم، وسموا الرئيسكم . وكتما السر أول وصيني إليك، وهو نهايتها!!» (٧٠).

خبرة: واجبات أعضاء التنظيم . وهي وحيات متنوعة، منها ما هو داخلي يتعلق بتربية الأعضاء وتطوير إمكانياتهم الفكرية والتنظيمية ورفع درجة إيمانهم بالأخوة والتضامن التنظيمي، وذلك مثل الذي تحدث عنه المادة العاشرة من اللائحة عندما تقول: «في كل حالة يراعى تمكين الفكر وتأسيس الارتباط حتى يكون عند كل واحد أن مصلحة الكل بمصلحة الشخص أو أعلى . ولا تقبل قول من قائل حتى يكون عمله أريد من قوله أو مساوياً . العدل بدل المال والروح، والأول أقرب الدليلين» !! . .

ومنها ما هو متعلق بالواجبات المصالية للمعصوم، مثل تلك التي تحدث عنها المادة الرابعة منصوص: «إن على المعصوم «مداواة أحكام الجهاد، وحقوق المسلم، وما هو مكلف به في معاملة غيره، وما يعرض عليه إذا رحف الأعداء لخصم» (٧١) شوكة الإسلام» . ومثل ما تحدث عنه المادة السابعة من «العمل في الدماء بالقول، وبدل المال في مساعدة من يقوم بنصر الدين، وحمل السلاح للمقاتلة بين يديه عند المكة» (أي عند الإمكان)

ومن الواجبات المتقاة على عاتق أعضاء التنظيم ما يتعلق بشهر المبادئ العامة بين الجماعة، سواء أكانت جماهير وطن العصور أو الأوطان الأخرى التي يعمل فيها التنظيم «على أهل» العقد أن يرسلوا رسلاً إلى مواحي الوطن الحاليين به، وإلى المواطن المستعدة من غيره، من أممهم ذلك». . . ويشترط فيمن يرسل في هذه المهام أن تكون مبادئ التنظيم قد أصبحت «منه راسخة فيه»، وأن يكون على قدرة كاملة في نصريف القول، وتوديق النص مع طباع المنصوحين وحالة السلطة العارضة عليهم، فيكون حكيماً في عمله، لا يحتاج لوصية من غيره ولا لاهم يلاحظ عمله». . . وعلى هذا الرسول إذا كان عضواً في التنظيم. أن يعكس الأحاسيس والشاعر التي ينفقها، والطروف واللباس والاعقاب التي يصادفها في عمله، ويضعها بين يدي التنظيم. أي أن يكون حقة اتصال جيدة التوصيل بين الجماعة وبين التنظيم. وفي ذلك تقول اللائحة «على الرسول، إن كان من أهل» العقد، أن يكشف «عقده» بما يحس به من انفعالات الناس، وما يأخذ قوله من قلوب السامعين لدعوته» (٧٢).

وليس الأعضاء فقط هم الذين يطلب منهم القيام بهذه المهام، فلقد أقر هذا التنظيم ما نسميه اليوم «بحلقات الأنصار والعاطمين» على التنظيم، والذين يوجههم التنظيم في أعمالهم دون أن يكونوا أعضاء فيه، بل وأحياناً دون أن يعرفوا بأمر هذا التنظيم. وفي ذلك تتحدث المادة الثالثة عشرة من اللائحة فتقول «يسمح للعقد أن يبحث رسلاً من الخارجيين عنه، على أنهم وعاظ يعلمون المعروف من الدين ويزيدون ما طبق القرآن وعلى العقد أن يرسم لهم طريق الصحيحة بدون أن يعرفوا أن هناك عقداً».

خبرة التنظيم. في النظام المالي. . . ومبنيه وأنظمته في جمع الإيرادات وحفظها وتثبيتها وقواعده في صرف النفقات. . .

أما إيرادات التنظيم فإنها كانت تتكون من رسم إجباري لابد أن يؤديه كل عضو جديد عند انتمائه للجمعية، فكان «أقده مائة فرنك، وأوسطه مائتان، وأكثره ثلاثمائة». وكان الفرنك يرمز إحدى العملات المتداولة في الإمبراطورية العثمانية، علاوة على أن اللائحة وضعت بباريس. ولم يكن يسشى من دفع ذلك الرسم، لا

أعلىها، إلى تقديم صفحة لم تكتب من قبل عن هذا التنظيم ودور الأستاذ الإمام فيه. . . . وهي صفحة من «العمل السياسي والتنظيمي» تضيف إضاءة هامة جدا وجديدة تماما لصورة الرجل وشايطاته في هذه الفترة التي نفي فيها بعيدا عن وطنه بعد فشل الثورة لعرايية سنة ١٨٨٢م. وهي صفحة قد حسبها الشيخ محمد عبده معادرتة «دريس» بعد توقف مجلة (العروة الوثقى) عن الصدور، وعودته إلى بيروت في سنة ١٨٨٥م، حيث قد ثبت له، عنقطه ومن وجهة نظره، عدم جدوى العمل السياسي المباشر، والأسلوب الثوري في الفضال، وقرر قراره النهائي أن يتمرع «للإصلاح» بواسطة التريب والتعليم، وأحد يسعى بلعودة إلى مصر كي يمارس فيها هذا الصرب من ضرور «الإصلاح»، وهي العودة التي تحققت له في سنة ١٨٨٩م.



-٥-

عاد الشيخ محمد عبده من منفاه إلى مصر سنة ١٨٨٩م، وكانت الأحوال فيها مختلفة اختلافا شديدا عن تلك التي عاشها قبل أن يغادرها سنة ١٨٨٢م. . . . فعأسة الهريمة العرايية والبهول الذي صاحبها كد لا ير لأن محيمين على البلاد. . . بل إن عوامل اليأس كانت قد بدأت تشند بروال التوهم الذي أشاعه الاحتلال الإنجليزي عن أن حلوله بمصر إنما هو أمر مؤقت بإعادة النظام وتشيت حرش الخديو توفيق، فلقد مصبت ثمانى سنوات ولم يرحل قوات الاحتلال، ولم تصعب شيئا يحقق هذا الرحيل لا أوروبا ولا سلطان الحشابين. . . ولم يكن صمبر مصر قد احتلج بعد احتلاجه الأولى معلنا الرقص للاحتلال والمقاومة له، تلك الاحتلاجة التي تثلت هي انها البارذى التسعة عشر ربيعا مصطفى كامل. . . كانت مقاومة مصر مارالت كامة مستكينه ومحتمية، اختفاء عدالة التديم، مند ثمانى سنوات! . . .

في هذه الظروف، عاد محمد عبده إلى مصر، وعاد أيضا إلى منطلقه الفكرى الأول «مصلحا» بواسطة «الربية والتعليم»، «منعهذا» لسلطات الاحتلال- بواسطة الذين سموا لإعادته وانفقو عده. بأنه لن يشتعل بأمور السياسة العنيا، وأنه سيعمل

في ميدان الإصلاح الدني والإصلاح اللغوي فقط لا غير، وأنه قد طلق السياسة طلاقاً باناً لا رجعة فيه!

بهى إذن العودة إلى مصر في سنة ١٨٨٩م، وعودة إلى فكره الذى طرحه ودافع عنه قبل قيام ثورة العراق في سنة ١٨٨١م - أن يصل الشرف إلى نهضته وتجهده حياته بواسطة التربية والتعليم والاستشارة وتحرير العقول من الحمود والتقييد والخرافات، وليس بواسطة الدساتير والحريات السياسية والمؤسسات البيئية وحركة الخمير والعمالة في هذه الميادين. عاد محمد عبده وهو أشد إيماناً بأن القيمة الوحيدة والضرورية والمجدية هي «التربية» وأن الأمل الوحيد الأكيد هو في «الصعوة» المثقفة المستبيرة، وأنه لا سبل لنهضة مصر، وتحريرها من الاحتلال، إلا بالسبر الطويل في هذا الطريق نحو هذه الغايات

والأمر المؤكد أن مثل هذا الموقف الفكرى والعلمى لم يكن لبغضب قوات الاحتلال، بل على العكس كانت ترى فيه هذه القوات «تدبيراً للمودجى» عن موقف «التنهيع السياسى»، الذى أخذ في ممارسته مصطفى كامل وتبذره الوحنى بعد سنوات من عودة الأستاذ الإمام. فموقف محمد عبده من السياسة هو موقف يرحم به المحتل؛ لأنه ليس مجرد «اعتزال» فردى للسياسة، وإنما هو دعوة بهجران العمل السياسى، والاستعاضة عنه بالعمل التربوى، وتطبيق الأمل على التحرر بواسطة من الاحتلال ولو بعد قرون!!

كان طبيعياً إذن أن يرمى الإنجليز عن مرفء محمد عبده من السياسة، وأن يشجعوا الآخرين على أن يحدوا حذره، وكان طبيعياً أيضاً أن يعمل محمد عبده على استغلال رضائهم هذه، والاستفادة منه، في استخدام سلطانهم وسلطانهم لتسهيل أعماله «الإصلاحية» في التربية والتعليم وإصلاح المؤسسات الفكرية والاجتماعية التى يريد لها التطوير والإصلاح. ومن هنا كان لقاء المواقف بين محمد عبده ومدرسته وبين سلطات الاحتلال.

والحقيقة أن المحتل كان أكثر ذكاءً وأبعد نظراً من محمد عبده ومدرسته فيما يتعلق بهذه الأمور. فمحمد عبده قد أخطأ عندما اعتقد أن «الإصلاح بواسطة التربية» بديل عن العمل السياسى المباشر ضد سلطة الاحتلال، هو انحراف الفكرى

ولسياسي والاجتماعي والاقتصادي . إلح . إلح ، جميعها وجره متعددة لعملة واحدة ، ولا بد لأية حركة سياسية ناجحة تنصدي لمستعمر يحتل بلادها من أن تخوض صراعها ضد هذا المستعمر على كل هذه الجبهات التي تكون جميعها ميدانا وحدا لهذا النضال . كما أخطأ محمد عبده في الآمال التي علقها على الاستمادة في أعماله الإصلاحية من سلطات الاحتلال ، فلم يكن التحرر العقلي والإصلاح التربوي الذي يريده مما يسعد به للحتل ولا مما يرضى عنه المستعمرون . والأمر الذي حدث ، أنهم كانوا يظهرين له الرضا والسرور والتشجيع ، في الوقت الذي يتركون فيه مشاريعه ومعاولانه كي تختصر وتجهض بواسطة القوى الرجعية التقليدية : مصر الخديوية حيناً ، ومشايخ الأزهر في أعين الأحياء !! وهكذا كسب الاستعمار من وراء موقف محمد عبده السياسي الكثير ، بينما لم يجد من وراء تأييد المستعمرين الشكلي لمشاريعه إلا القليل .

حقيقة أن النرجس قد تمكن من إلقاء أفكاره في الإصلاح التربوي واللعوي والديني في تربية المحتسمين المصري والشرفي ، وحقق في حياته بعض الانتصارات ، ولكن اتفاق إصلاحه ظلت بعيدة عن مساوئ يديه حتى اليوم الذي مات فيه . بل حتى هذه اللحظات التي يعيش نحن فيها !! . والحقيقة التي لم يدركها محمد عبده ، والتي ما زالت في حاجة إلى من يقتنع بها ويناضل في سبيل تطبيقها ، أن آراء محمد عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تنحصر تماماً إلا بواسطة نضال ثوري يهض بعينه مجتمع ثوري . أي إن هذه الآراء لن يكتب لها النجاح الحقيقي إلا إذا كانت جزءاً من برنامج ثوري متكامل يتناول أصحابه على مختلف الجبهات ، لأن الأهداف التي سعى إليها محمد عبده هي في حقيقتها مهام ثورية تستهدف تحرير العقل من الخرافة والتقليد والحمود ، وتحرير الألسنة والأفلام من الركاسة والسطحية والشكليات . . . ولخطأ الذي وقع فيه الرجل أنه سلك طريقاً غير ثوري كي يحقق بواسطته أهدافاً وعمايات على درجة من العمق والأصالة والجلدية ، تجعل منها مهاماً ثورية لا بد لتحقيقها من أسلوب ثوري وماضيل ثوري .



وبعني إذا شئت أن تقدم بعض الأمثلة التي تجسد لنا ذلك الخط البياس الذي يرسم تطورات الموقف السياسي لمحمد عبده منذ احتلال الإنجليز لمصر، نستطيع أن نقدم العديد من الأمثلة، ولكن تكفيها هنا أمثلة ثلاثة

١. موقفه من طيعة السلطة المتبعة لإصلاح الشرق والشرقيين.

٢. موقفه من الاحتلال البريطاني للبلاد.

٣. موقفه من أسرة محمد علي وحكمها لمصر.

الحاكم بين الشورى والاستبداد

في كل الأطوار الفكرية التي مرت بمحمد عبده قبل عودته إلى مصر لم يكن في يوم من الأيام منحازا للمذهب الذي يناهز استبداد الحاكم بالحكم، وإنما كان دائما نصيرا للقانون والسلطة المفيدة بالقانون. . . وبعد أن انضم إلى صفوف الثورة العربية شرع قلبه وفاضل بنفسه في سبيل الحكم الشورى الدستوري، والحكومة المعينة بالمؤسسات الدستورية والنيابة.

أما بعد عودته إلى مصر، فلقد نجيب الخوص في هذا الميدان. ولكنه عمد مرة إلى الإدلاء برأيه في هذا الموضوع في سنة ١٨٩٩ م، عندما خاضت مجلة (الجامعة العثمانية) في أي من الأمرين خير. منحة الحرية للشرقيين قبل أن يستحقوها؟ أو إعادتهم لها قبل أن ينالوها؟؟؟. . . ولقد اختارت المحلة السيل الثاني، فاستحسن الشيخ محمد عبده موقفها هذا، وتذكر موقفه القديم جدا ضد الحكم الدستوري الشورى، وخضد إعطاء المحمديين حريات تتمتع بها قبل الوصول بها، بالترقية والتعليم، إلى مستوى الرأي العام المستنير. . . فكتب إلى مجلة (الجامعة العثمانية) يقول معلقا: « . . . وقد ذكرني ذلك كلاما كنت أقوه منذ اثنين وعشرين سنة، وهو تاريخ حركة أدهان الشرقيين في شئونهم وإحساسهم بما وصلوا إليه وما سبقون عليه، فاستحسنيت أن أبعث به إليكم، حتى إذا رأيتم شره شرملوه على أنه كلام سمع على وحفظه بعض إخواني. لا على أنني بعثت به اليوم، لأن الناس يعلمون أنني لا أرسل الجرائد. . .

فهو ما يبحث موقفه القديم، السابق على انشور العرابية، في طبيعة السلطة المرجوة لحكم الشرق والشرقيين، ويؤكد أن هذا هو موقفه الآن، وإن يكن يريد أن ينسب هذا الكلام إلى الماصي حتى لا يقال إنه عاد إلى العمل في ميدان قد قرر هجران العمل فيه!!.

أما تفاصيل الرأي الذي بحث به إلى (الجامعة العثمانية)، والذي نشر تحت عنوان «إنما يهض بالشرق مستبد عادل» فإن انعمان يُلخصها. والحقيقة أن في رأي الأستاذ الإمام هذا إضافة جديدة تجعله أكثر تحلف ورجوعاً إلى الوراء من رأيه القديم في هذا الموضوع، لأنه قديماً كان يناصر سلطة الفرد، ولكن بشرط أن يكون هناك قانون يحكم سلطة هذا الحاكم الفرد. أما هنا، فهو لا يشير إلى هذا القانون، ولا يطلب رقيب على هذا المستبد إلا ذلك «لحدل» الناح من داته وصفته الخاصة!! فهو يصف هذا الحاكم الذي يشده لإصلاح الشرق واليهضة به بأنه «مستبد يكره المتناكرين على انتعازهم، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على لئاصف، يحمل الناس على رأيه في مافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يحطو خطوة إلا ونظرة الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن حرص حد نفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه... حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالعريف، وانصرفت إلى ما أعدت له بالتصريف، وصح الشعور بالتعصين، واستقامت الأهواء بالتعديل، أباح لهم من عداة الحرية ما يستطيع صعب الس قضيه، والقه من المرض هضمه، وأول ما يكون ذلك بتشكيل للمجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة، لا على أن تكون آلات تدار، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية».

نعم... ربما لا يتيسر لرحل واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته، ولكن الخطوة الأولى هي التي لها ما بعدها، ويكفي لدها خمس عشرة سنة... هل يعدم الشرى كله مستبد من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن من العدل أن يصح في خمس عشرة سنة ما لا يصح لعقل وحده في خمسة عشر قرناً (١٩١٧)؟

وهكذا عاد الرجل، فيما يتعنى بطبيعة السلطة المرجوة لإصلاح الشرق، إلى

نظرية «المستشد العادل» وهي التي رفضها من قبل جمال الدين الأفغاني، ورأها،
ومما يجمع بين المقضات، وفصل عليها الدعوة إلى احكام «لقوى العادل»^(٨١)
وعاد معها محمد عبده إلى نظرية المجالس البلدية ومجالس المديرات وهو
نظام أقامه محضر محمد علي، وفصله محمد عبده على المجلس النيابي قبل انضمامه
بالثورة العراقية، ثم دفع عن الحكم النيابي ثم عاد إليه أخيراً

ومما يذكر أن نظام المجالس البلدية هذا قد أقامه الإنجليز بمصر، وذاقموا به
كمدبل للحكم النيابي الحقيقي في البلاد. فدفع محمد عبده عنه ليس التقاء بالفكر
الإنجليزي، ولا عمالة لسلطة الاحتلال. وإنما هو عودة وارتداد إلى مواقفه
«الإصلاحية» الأولى قبل أن يمر مروره، ليعبر بمواقع فكر وعمل الثوار العراقيين.



الموقف من الاحتلال البريطاني

الأمر الذي لم يختلف من حوله موقف الأستاذ الإمام هو عداؤه لاحتلال
الإنجليز مصر، وكراهيته هذا الاحتلال، وثقته برواله، وعمله من أجل حرية
البلاد

أما الأمر الذي اختلف إزاءه موقفه، فهو «الأسلوب» الذي تبعه لنوع لغاية
وتحرير البلاد من هذا الاحتلال، فهو قد حارب الاحتلال مع انجليز، وكان ثوريا
يومئذ، وجاري أستاذ الأفغاني في سلوك الطريق الثوري المناهضة هذا الاحتلال،
وهو في المنفى عندما شارك في تنظيم «الحرة الوثقى» السري، ولكنه بعد العودة من
المنفى، سلك طريق التربية والتعميم، وتكوين القيادات الفكرية المتحررة والمستنيرة،
طامعه أن هذا الطريق التدريجي سيثمر، وبوعد أرمنة طريقة، تحقيق حرية البلاد
عندما تنمو شخصيتها فتصبح أعظم وأقوى من قدرات الاحتلال

وإذا كانت ماضته للفوز والاحتلال الإنجليزي، إبان الثورة العراقية، قضية
ليس عليها خلاف، فإن الوهم الذي يسيطر على البعض فيجعلهم يقولون إن
الرجل قد غير موقفه هذا بعد فشل الثورة العراقية، إن هذا الوهم في حاجة إلى
تبييد.

وبالرغم من أن في حديثنا السابق عن دوره في تنظيم (العروة الوثقى) السرى الماهر للإيجليز ما يكفى لتدبير هذا الوهم، إلا أن المرید من الحقائق هنا هو أمر مفید . بل ضرورى في إبراز موقفه الوطنى بعد فشل العرابيين .

فعندما رار لندن معوثاً من قبل قيادة تنظيم (العروة الوثقى) أدلى بحديث إلى صحيفة «البول ميل حازيب» عن احتلال الإيجليز لمصر، حاطب فيه الإيجليز بقوله : «إننا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار ما فيه مصلحتكم، وأن عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل، ولقد قصصتم على عناصر الخير فينا، لكنى تكون لكم من ذلك حجة للقاء في بلادنا . لم لا تعدرون بلادنا في الحال؟! . لقد علمنا الإيجليز شيئاً واحداً هو : التضامن في مطالبكم بالخلاء . شكوا من الأتراك لأنهم أجابوا عن وعدها، وأردوا لبلادنا إصلاحاً وتقدماً كقندم الأوروبيين في طريق الحرية، ولكننا الآن نعلم أن هناك ما هو شر من استبداد الحكام، وشر من ظلم الأتراك، وليس في مصر من بلغ به الظلم حداً يرحو معه مساعدتكم . . إن لنا إليكم رجاء واحد، وهو - أن تعادروا بلادنا حالاً، إلى غير رجعة . . »^{٨١} .

وفي هذه الزيارة إلى «لندن» يلتقى بورير الحربية الإيجليزى «لورد هرتنكتون»، ويمور بينهما حديث يتناول فيه الوزير الإيجليزى أهل مصر بما يقرر من شأنهم . ويطن في استحقاقهم وأهليتهم لحرية والاستقلال، فيعصب الأستاذ الإمام لوطه وحرية، ويؤكد رفض طبيعة هذا الوطن لسلطة الحكم الأجسى، ويدل على أهلية هذه البلاد لحرية وحققها في طرد قوات الاحتلال، فيقول للوزير الإيجليزى : «إن المصريين قوم عرب . وكنهم مسلمون إلا قليلاً، وفيهم من محبى أوطانهم مثل ما في الشعب الإيجليزى، فلا يحظر ببال أحد منهم الميل إلى الخضوع لسلطة من يخالفه في الدين وحس . إن العروة من ولاية الأحسى وسذاطع سلطته مما أودع في فطرة البشر، وليس يحتاج بلدرس والمطالعة، وهو شعور إنسانى ظهرت قوته في أشد الأمم توحشاً . . » .

ثم يعضى ليدلل على أن قدم مصر في ميدان المعارف والتعليم ليست مشقة إلى مراع، فيقول : «إن أرض مصر، في زمن محمد على، قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود في بلاد أوروبا، وأخذ كل مصرى نصيباً

مها على قدره، ولا تخلو قرية من القرى الصغيرة من أن يكون فيها قدرنون كاتبون، والأخبار لعمومية توصلها إليهم الخرائد العربية، ومن لم يقرأ يستنق الأخبار من القارئ. فهذا أضافوا إلى الشعور الطبعي والتفكير البدني محبة وطنية مشوها التهذيب العمومي، قوى بها الخيالات الأولان، ولا أظنهم يخالفون في ذلك سائر الأمم. (٨٢) .

وبعد أن توقفت جريدة (العروة الوثقى) عن الصدور، وعاد الأستاذ الإمام مدرس، وفارق أستاذه الأفغاني، واستقر به المقام في بيروت، حدث أن عرضت بعض الأحداث، وبعض الحالات الصحفية للاحتلال الإنجليزي لمصر، فأدلى الرجل بدلوه في النقاش. وفي هذه الفترة كذلك وحدناه لا يزال على موقفه «الثوري» من ضرورة إخلاء العنصر لثورات الاحتلال البريطاني عن البلاد، ومع النفوذ الإنجليزي من الاعتماد على السودان فيكتب سنة ١٨٨٥م معلفا على مذكرة السير «صموئيل بيكر» بخصوص مصر والسودان، فيقول: إنه «لم يبق من الوجوه الممكنة إلا وحده واحد هو إخلاء الحمود الإنجليزية عن القطر المصري، وحلول الجيوش العثمانية فيه، وسوق فرقة منها إلى أطراف السودان، وهذا أيسر الوجوه وأدناها من الصواب. . إن المصريين والسودانيين ينتظرون إلى الانخراط نظرهم إلى الأعداء المتعاليين ولا يخضعون لهم خصوعاً ثابتاً، وعلى هذا لا تستقر الراحة في مصر، ولا تتأيد سلطة الخديو ما داموا فيها» (٨٣) .

وفي سنة ١٨٨٦م تناول جريدة (الجنة) قضية الاحتلال الإنجليزي لمصر، فتلقى نتيجة هذا الاحتلال على المصريين الذين سببوه بتصرفاتهم إرهاباً من سلطة الخديو في البلاد. إلخ . إلخ . فيتصدى الأستاذ الإمام لهذا الاتهام، ويرجع سبب الاحتلال إلى «الجشع الإنجليزي، كما اتفق عليه سياسيو العالم»، ويقول: «لم يكن تداعى الإنجليزية حقاً مبرراً في بداية الأمر، ولا حلولهم (احتلالهم) اليوم بعد من حسناتهم، فإنا لم نسمع بأن الديون نخول للمدائن حق انتعاب على لمالك». . وهو ينفي أن يكون دخول الإنجليزي إلى مصر مسبباً عن الخلل فيها، بل يرجع الخلل إلى حل محصر إلى دخولهم إليها، وينسب إلى مطامعهم القديمة في احتلالها، ويقول: «إن بداية الخلل في ذلك القطر من يوم ورود المراكب الإنجليزية لشعر الإسكندرية. ولا نسبة بين ما كان قبل ذلك من عموم الأمن ورواج الأعمال

وانتظام المصالح وبين ما كان بعده . . إن الحكومة الإنجليزىة نهيات لها فرصة للتقدم إلى بعض ما كانت نزع إليه من زمن طويل ، فشجنت على المصريين بما لم يجبوه . . . وهو يسخر من زعم الإنجليز أنهم سيفرمون بمهمة تمدين مصر وتمويلها إلى مجتمع «عريق» ، ويقول إن الجميع ضد الدعوى القائلة . «إن دولة الإنجليز مستمكة باخض في «تعرق» اديار المصرية» . .

كما يدافع عن وطنية المصريين ، ويسكر رضاهم بالاحتلال وسكوتهم عليه ، ويقول إن موقفهم اليوم هو موقف الانتظار فقط ، لا موقف الرضا والاستسلام ، وإن «حالهم مع المسيطر عليهم من الإنجليز لم يتعد حدود المسألة والامتناع لأوامرهم ، رجاء انتخلص من عوائلهم ، وانتظار الوفاء صهودهم . ولو كان المصريون قوم شرس الطباع ، صعب المراكب ، حفاة الجوانب ، لما سكنت لهم ثائرة ، ولما جنحوا إلى مسألة ، ولما رسحت قدم الإنجليز ، على قلة جيشهم ، وشدة ما لا قوا من هنتهم» . . (٨٤) . .



أب بعد عودة الأستاذ الإمام إلى مصر سنة ١٨٨٩م فقد اتعد ، كما قسا من قبل ، عن الاشتغال بأمور سياسة العلي ، والمباشرة ، وانتمرض لعلاقة الحاكم بالمحكوم ومنها الموقف من سلطة الاحتلال .

والأمر الذى يوضح وجهه نظر الرجل فى هذه القضية ، ويجعل منها وجهة نظر مدلية وأصيلة ، وليست مجرد «جين» أمام سلطة الاحتلال ، ولا «عمالة» لهذه السلطة ، أن الرجل قد جعل من موقفه هذا مذهباً يعتقه ويصح به الآخرين ، لا فى مصر وحدها ، بل وفى غير مصر ، ولا إزاء الإنجليز فقط ، بل وإزاء غيرهم من المحتلين الأوربيين .

فبعد أن قام برحلته الشهيرة إلى الجزائر وتونس سنة ١٩٠٣م ، مسفته إلى دار الحاكم الفرنسى للجزائر تقارير من بعض المولين لفرنسا فى مصر ، تنهمه بأنه ستهدف من رحلته هذه ضعاف يهود فرنس فى شمالى إفريقيا ، لأنه من أنصار سلطة الاحتلال للإنجليزى التى تنافس الفرنسيس فى امتداد النفوذ والاحتلال (٨٥) . . . فصورة الرجل عند هؤلاء أنه «عميل» للإنجليز ، أو على أحسن

انفروض مفضل لاحتلالهم على الاحتلال الفرنسي الذي يدخل في عقيدة المسلمين ان يحكموا من سلطانهم، على عكس موقف الإنجليز وأنه لذلك سبب لب الجزائريين على الحكم الفرنسي هناك .

غير أن الموقف الذي اتخذه الأستاذ الإمام في الجزائر، والنصائح التي توجه بها إلى علمائها، والرسائل التي بعث بها إلى بعض هؤلاء العلماء، قد أكدت أن المرحل داعية لا يمس الدعوة إلى أن يستعد علماء الدين عن الاشتغال بأمور السياسة العليا، والتعرض لسلطات الاحتلال، وأن يقصرو عملهم واهتمامهم على الإصلاح الديني، بعرف النظر عن الوطن الذين يعيشون فيه، والسطة المستعرة التي تحكم هذه الأوطان .

فكتب مجلة (الدار) تحت عنوان (نصيحة الإمام لأهل الجزائر وتونس) قائلا :

«إنه يصحهم عندما زارهم، وخصوصا علماءهم بعدة أمور منها :

١- الجهد في تحصيل العلوم الدينية والدينية من طرقها القريبة (التي أرشد إليها في الخطبات الذي ألقاه في تونس) .

٢- والجد في لكسب وعمران البلاد من الطرق المشروعة الشريعة، مع الاقتصاد في المعيشة

٣- ومسألة الحكومة، وترك الاشتغال بالسياسة، وبهذا الأخير يسم لهم ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية لهم على ما فعله، فإن الحكومات هي جميع الأرض يضيّقون على البلاد التي يستعمرونها ما داموا يعتقدون أن أهلها ساخطون عليهم أو لهم صلح مع حكومة أخرى . وهذا الإغراض عن السياسة لا ينافي محاطبة الحكومة فيما يرويه صرأ بهم من القوانين والمعاملات، فإن لم تكشف ظلامتهم، بعد الالتجاء إليها في كشفها، كانوا معدورس إذا سخطوا وترهبوا بها الدوائر» (٨٦) .

وهذه النصيحة التي تحدثت (الدار) عن أن الأستاذ الإمام قد توجه بها إلى علماء تونس والجزائر بجدتها في إحدى رسائله التي بعث بها إلى العالم الجزائري الشيخ «عبد الحميد سدي» في سنة ١٩٠٣م، فيقول له فيها : «وإني كنت على ثقة من

كمال عقلك، ومعرفتك بما إليه حاجة المستنير اليوم، فإنني لا أحد مدوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإن هذا الموضوع الكبير الخطر، قريب الصرور. وإنما الناس محتاحون إلى نور العلم، والصلق في العمل، واتخذ في السعي، حتى يعيشوا في سلام وراحة مع من يجاورهم من أهل الأم الأخرى، ولا يتعلموا من الوهم بحال تنقطع في أيديهم متى جدوا، فيسقطوا والعبء بالله. فيما لا مسجة منه (١٨٧).

فهو موقف خاطئ، ولكنه عام وليس بخاص باحتلال الإنجليز، ولا بوجودهم في مصر بالذات. وهي وجهة نظر رأي صاحبها أن هذا هو الممكن الوحيد في تلك المرحلة وأن العمل السياسي المباشر هو تعلق بحال من الوهم سرعان ما تنقطع في الأيدي عند حلها مما يؤدي إلى اسقوط فيما لا نجاة منه. والعبء بالله!!

أما عن حقيقة موقف الرجل من الاحتلال الإنجليزي لمصر، من حيث الرصد أو عدم الرضا بهذا الاحتلال، فنحن لا شك لحظة في أنه كان ضد هذا الاحتلال، وأنه كان ماعيا. وإن يكن بطريقة تلك. لتقريب اليوم لذي يرول فيه هذا الاحتلال.

ومن تعليقات له ومحاورات وآراء متناثرة، نلمس هذا الموقف الأصيل . .

فلقد شاهد يوما. وكان يسير مع الشيخ رشيد رضا. فلاحا مصريا يلهم عودا من القصب، فيمتص أجزاءه، فلا بدعها إلا وقد جفت تمام لحفاف، فنظر الأستاذ الإمام إلى الشيخ رشيد قائلا: «انظر إلى هذا الرجل كيف يمتص هذا القصب؟! . . هكذا يفعل الإنجليز في امتصاص ثروة البلاد واستخدام الرجال المستعدين على العمل فيها . هم يحافظون على الشيخ أو لشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم، حتى إذا ما رأوا أنه لم يبق فيه أدنى فائدة ألفوه كما ينقي هذا للملاح ما يصبه من ألياف القصب إذا جف ولم يبق فيه شيء من الحلالة» (٨٨) ١٩.

وهو يتحدث عن ضرورة تحلي الرجال المستعيرين بالإرادة وقوة العزيمة، ويرى أن وجود كوكبة من هذا النوع من الرجال بمصر كعيل بإحراز انتصاراتها على الاحتلال، فيقول: «والله لو أن في مصر مائة رجل لما استطاع الإنجليز أن يقيموا فيها، أو لما استطاعوا أن يعملوا عملاً إذا أقاموا . . إن في مصر مئات أو آلاف من

الرجال، يفهمون كل شيء، ولا ينقصهم العلم مما يجب للسداد، ولكنهم فاقدون للإرادة وقوة العزيمة، فلا تكاد تجد عشرة منهم يتحلون بهما، وهما الصفات اللتان لا ينفع بدونهما علم ولا يقوم عمل. (٨٩).

وفي حوار له مع بعض أنصار الاحتمال الإنجليزي في سنة ١٨٩٨ م، يحدد رأيه في القضية، فيرفض مبدأ الاستسلام للاحتلال، واستسلم بأبديته، ولكنه يرفض أيضا طريق العمل السياسي المباشر، والتفويض الوطني كطريق لتحرير من الاحتلال، فيقول: «إن العمل لإخراج الإنجليز من مصر عمل كبير جدا، ولا بد في الوصول إلى العناية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون، لأنه عمل صعب يكفى فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد» (٩٠).



ومن هذا الموقع العكري، ومن هذا الموقف المبلى رفض الرجل «المفاسد» سلطات الاحتلال، أو إشهار الحرب عليها. ولقد كانت بالمجتمع المصري يومئذ فئات من المتطلعين إلى ثقافة أوروبا وحضارتها مع رجالات الإنجليز في علاقات متشعبة طلبا لهذه الثقافة والتماسا لهذه الحضارة. وكانت السورجوازية المصرية الناشئة تسعى لتعلم فن البورجوازية الأوروبية في الربح وإدارة المصارف والشركات والمؤسسات. بل كان العمال المصريون الذين يزاولون الأعمال الأجانب في المصانع والمعامل ولورش يسعون لتعلم فن عمال أوروبا في الصراخ الطبقي وتكوين النقابات (الجمعيات) والقيام بالإضرابات (الاعتصامات) أي إن فري عريضة في المجتمع يومئذ كانت تسعى للأخذ عن الأجانب العدم من الأشياء النافعة والتقدمية. ومع هذه القوى وقف الأستاذ الإمام، فأحل لهم أخذ هذا اللون النافع من «الأفكار» و«الخبرات»، وأفتى بأن الاستعانة بالأجانب للمعالين لما في الدين والحنس، والتعاون معهم في هذا السبيل هما أمر حلال سحبه شرع والدين.

فيكتب في فتوى (استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء) أن «قد قامت لأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على حوار الاستعانة بغير المؤمنين وغير لصالحين على ما فيه خير ومصلحة المسلمين، وأن الذين يعمدون إلى هذه

الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتروية أيتامهم وما فيه حشر لهم لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وأن من كفرهم أو سبهم فهو بين أمرين: إما كافر أو فاسق فعلى دعاة الخير أن يجدوا على دعوتهم، وأن يعضوا في طريقهم، ولا يحزنهم شتم الشائعين ولا يغيظهم لوم اللاتمين (٩١) .

فهو من يرفض الموقف الانعزالي الذي يرى مقاطعة الأجبي لدوافع وطنية، ويعبر تلقائياً عن مصالح طبقات وفتاب نامية ومتقدمة بالمجتمع المصري في ذلك الحين . .

ولقد مد من حبال آمال الأستاذ الإمام في هذا الميدان، اعتقاد الرجل أن التربية والتعليم، وهما مطلبا الأساسيان، لن يكونا محل معارضة من سلطات الاحتلال. بل لقد اعتقد بأن المحتل سيرحب بانتشار التعليم العام باعتباره أمر تنافى عليه مصلحة الطرفين، ويحقق امراحي العصرين. ورأى أنه إذا كان أمر يصح أن يتلافى فيه الطرفان، ويكون قاعدة للاتحاد فإنما هو التعليم العام، إذ لا يمكن أن يوجد تناقض بين مصلحة الإنجليز ومصلحة المصريين في هذا المقصد . . (٩٢)

كما ساعد على مد حبال الآمال هذه، أن الرجل كان يعمل أساساً في حقل الإصلاح الديني، وكنت له آراء في أن الإنجليز أكثر تسامحاً، فيما يتعلق بالعقائد الدينية، من سواهم من المستعمرين، وأن الأمة الإنجليزية «من بين الأمم الأوروبية»، تعرف كيف تحكم من يمس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائلهم . . فهي وحدها لأمة المسيحية التي تقدر التسامح حق قدره . . (٩٣)

ولقد أسهم في اتحاد الأستاذ الإمام لموقعه هذا، أنه قد بدأ نشاطه بعد عودته من المنفى إلى مصر، ولم تكن بمصر يومئذ حركة وطنية، إذ لم تكن البلاد قد استعادت توارثها بعد صدمة فشل الثورة وحلول الإنجليز في البلاد. فلم يكن هناك حركة وطنية ثورية تحتد هذه المفكر «الإصلاحي» لتفترب به من مواقف ومواقف «الثوار» . . وعندما بدأت هذه الحركة مع مصطفى كامل (٩٤)، لم تكن في الصورة

و لمستوى الدين بفتحان رجلاً مثل محمد عبده، فلقد كانت تعتمد على الخديو عباس حلمي الثاني، وكان محمد عبده يكنى عدوياً وشديداً لأسرة محمد علي ولا يثق بحكامها^(٩٥). . . كما كانت تستعج بالفرسيين في مصر كأعضاء عاملين في حلقتها الخفية الأولى، وهو ما كان محمد عبده يرفضه، لأنه كان يرى للإجبار على الفرنسيين ميره التسامح الديني، ويعارض موقف الإجبار بمصر بموقف الفرنسيين في الجزائر. . . كما كانت هذه الحركة الوليدة تعلق الآمال على الأتراك العثمانيين، وكان الرحل شديد العداء لهم، فاقد الثقة في حدود الاعتماد عليهم، يراهم «أجانب» عن مصر والمصريين.

وهكذا اجتمع العديد من العوامل الذاتية والوضوعية لتجعل للرحل هذا الموقف من سلطات الاحتلال، وهو الموقف الذي حاول به أن يوجد قطباً جديداً في السياسة المصرية لا يعتمد على الأتراك ولا على الفرنسيين، من القوى الخارجية، ولا يحار إلى الخديو ولا إلى سلطات الاحتلال، من القوى الداخلية. وإلى هو قطب جديد يقف بين «عابدين» و«قصر الدوبارة» كمنشئ لنطقة الوسطى المستترة، التي ترى أنها صاحبة السيادة، المؤهلة لوراثة كل من «عابدين» و«قصر الدوبارة» بعد أن تمر بالعلم والثقافة والتربية والاستشارة ثم تدرجياً وطبيعياً.

إن أهمية هذا الموقف الذي اتخذته محمد عبده في تسعينات القرن التاسع عشر، والذي كان تنميذاً عميقاً لفكره «الإصلاحي» الذي بذره في التربية المصرية منذ قبل ثورة العرابية. . . إن أهمية هذا الموقف وخطورة هذا الفكر أنه كون مدرسة في السياسة المصرية رأبها في «حزب الأمة» و«الأحرار الدستوريين» وكثير من المعاصر «المستقلة» وهي مدرسة قدمت لمصر العديد من الإيجابيات في حقول الفكر والثقافة والتحرر العقلي والتطور الحضاري. . . وجلب على مصر كذلك تنكسات عديدة في العمل السياسي وخاصة فيما يتعلق بالموقف من مروت الاحتلال والتقييم لقدرات العامة ودور الجماهير.



الموقف من أسرة محمد علي:

محمد عبده صاحب موقف فكري معاد لأسرة محمد علي بدءاً من رأسها الذي أسس حكمها بمصر حتى الخديو عباس حلمي الثاني!! وصاحب موقف عملي مناهض لهذه الأسرة، حتى وإن دعت الظروف والملايسات إلى أن ينطق بغير ما يقتضيه ذلك العناء وهذه المناهضة!!

فبما كان أستاذه الأفغاني يكن إعجاباً شديداً بتجربة الدولة المدنية العصرية التي قاد محمد علي عملية بنائها في مصر، والطور القومى الحديد الذي بنته مصر في عهده، فيصفه في (العروة الوثقى) بأن «طبيعته الفطرية كانت فائضة بحب الحضارة، وبث العلوم، وتأسيس قواعد العمران، وأنه «الرجل العظيم» الخ إلخ. (٩٦) نجد محمد علي في نظر الأستاذ الإمام أبعد ما يكون عن «الحضارة وبث العلوم وتأسيس العمران» فهو في رأيه «كان تجرأ زارعاً، وجندياً بأسلاً، ومستديماً ماهراً، لكنه كان لمصر قاهراً، وخيانها الحقيقية معدماً»!!

ونقد تصدى محمد عبده بارائه هذه للمحركة الفكرية المصرية التي كانت تمجد محمد علي، وتفرح تحليل اسمه وإحياء ذكرى حكمه لمصر في سنة ١٩٠٢م، فأطلق على هؤلاء الذين يرون هذه لأراء وصف «الأحداث»!! وشر مقالته الشهير بتوقيع «مؤرخ» في (المنار) في يونيو سنة ١٩٠٢م، تحت عنوان (آثار محمد علي في مصر). وفي هذا المقال قارن بين حكومة محمد علي وبين حكومة الماليك التي سبقت عهده، وأضاف الظلم إلى كل من الحكومتين، ولكنه فصل حكومة الماليك لأن قضتها على عقول الشعب وحرياته لم تكن حديدية كقضية حكومة محمد علي، ومن ثم فإنها لم تصب الشخصية المصرية بالصعف الذي أصيبت به من قهر محمد علي واستبداده بالبلاد والعباد. فهو يقول: «إن محمد علي لم يستطع أن يحبس ويكتم استطاع أن يبيت كان معظم قوة الجيش معه، وكان صاحب حيلة تنقض الفطرة، فأخذ يستعين بالخشوع عن يستعبد من الأحرار على إعدام كل رأس من خصومه، ثم يعود بقوة الجيش ويهرب آخر على من كان معه أو لا وأعدنه على الخصم الزائل، فيسحقه. وهكذا، حتى إذا سحقت الأحزاب القوية، وجه عبأت إلى رؤساء لبيوت الرقبة، فلم يدع مهارة رأساً يستتر فيه صميم «أنا»! واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح من الأهلين،

وتكرر ذلك منه مراراً، حتى سجد بأمر الأهلى، ورأى ملكة الشجاعة منهم، وأجهر على ما بقى من البلاد من حياء فى أنفس بعض أفرادها، فلم يبق فى البلاد رأساً يعرف منه حتى تخلعه من يده أو نفيه مع بقية بلده إلى السودان فهلك فيه .

وبدلت محمد عبده على هذه الآثار السلبية الفاتمة التى أصاب بها محمد على شخصية مصر بما حدث لها من الانهيار أمام الاحتلال الإنجليزي، يوم عذمت المقاومة التى أبدتها لجيش نابليون على عهد المماليك، فنقول: ولقد «ظهر الأثر العظيم عندما جاء الإنجليز لإخماد ثورة عرابي، دخل الإنجليز مصر بأسهل ما يدخل به دامر»^(٩٧) على قوم، ثم استعروا، ولم توجد فى البلاد نخوة فى رأس تثبت لهم أن فى البلاد من يحامى عن استقلالها. وهو ضد ما رأياه عند دخول الفرنسيين إلى مصر، وبهذا رأيا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير^(٩٨) . . .

والحقيقة أن تقييم محمد عبده هذا لمحمد على وتجربته فى مصر هو تقييم صبرى رجزى، وإن كان يعيبه أنه تقييم لهذه التجربة من جانب واحد، لم يرفها سوى الآثار السلبية التى أصابت بها الشخصية المصرية عندما حدثت شباب جهار الدولة، وجعلت لهذا الجهار قصة حديدية دون أن تسمح بنمو اخريات الشخصية والسياسية والاحتشامية التى تجعل من الإنسان شيئاً أكثر فى المجتمع من جهاز الدولة وأجهزة القهر والعقاب . . . فبرغم إشارات العابرة إلى مهارة محمد على فى الجندية والزراعة والتجارة، فإنه قد غمط هذه الشجيرة كلها، فلم ير جوابها التى فتحت نوافذ مصر على العالم فلأخرجتها من ظلمة العصور الوسطى، ودخلت بها إلى طور جديد من أطوار الحياة . .

غير أن الذى يعينها هو أن تثبت أن محمد عبده كان صاحب موقف أصيل فى عداوته لهذا البيت الملك والحاكم بمصر، وأن عداؤه هذا يشجلى فى نظر مدرسته الفكرية إلى أنفسهم باعتارهم «أصحاب المصالح الحقيقية فى البلاد»!!

ونقد ألف محمد عبده كتاباً ضد الخديو إسماعيل، صعدت أصوله، وعثرنا على صفحات منه فى بقايا مجلة (الطنائف) نشرها عبد الله النديم^(٩٩) بل لقد قرره يوماً، بإقتناع من الأفغانى على أن يغتال الخديو إسماعيل!!

أما بالنسبة للخديو توفيق، فلقد كانت علاقات محمد عبده به دائمة التوتر،

رغم ما تفرّقه أحياناً لمحمد عبده من كلمات الشناء عليه ، وهو انشاء الذي لا معر من أن تحلى به بهاءات الخطب و لقايات !

فعدما تنكر الخديو توفيق لوعوده التي قطعها للأمناني والحزب الوطني الحر ، بأن يهجع النهج الشورى والدستورى واليابى فى حكم البلاد . . ونفى الأفعانى من مصر . حدد محل إقامة محمد عبده فى قرينته «محل نصر» . .

وعندما أصدر عفوه عنه بعد نحو عام ، رفض أن يسمح له بممارسة العمل الذى رآه الطريق الأمثل بتأدية رسالته ، وهو التدريس فدخل سنك الصحافة ، كى يحرر فى الجريدة الرسمية للحكومة .

ومن هنا ، نستطيع أن نفهم المادة الثانية من برنامج الحزب الوطنى المصرى ، الذى صاغه محمد عبده فى ديسمبر سنة ١٨٨١م ، عندما يتحدث عن موقف هذا الحزب من الخديو توفيق فيقول : «هذا الحزب يحصص للجباب الخديو الخالى ، وهو مصمم على تأييد سلطته ما دامت أحكامه جارية على قانون العدل والشرعية حسب ما وعد به المصريين فى شهر سبتمبر سنة ١٨٨١م . وقد فرق هذا التصريح بالعزم الأكيد على عدم عودة الاستبداد والأحكام الظالمة التى أودت بمصر الدل ، والإلحاح على المحصرة الخديوية بتنفيذ ما وعدت به من الحكم بالشورى وطلاق عنان الحرية للمصريين ، ويطلبون منها الاستقامة وحسن استنوك فى جميع الأمور . وهم يساعدونه قلباً وقالباً ، كما أنهم يحذرونه من الإصغاء إلى الدس بحستون له الاستبداد والإجحاف بحقوق الأمة ونكث المواعيد التى وعد بإنجازها» (١٠٠) .

وعندما تطورت حوادث الثورة العرابية ، ومال الخديو توفيق إلى جانب الإنجليز ، كان محمد عبده يقف ضده مع العرابيين ، ولقد أدان موقفه هذا ، بل سجل عليه أنه قد اشترك مع عمر لطفي ، محافظ الإسكندرية يومئذ ، فى تدبير الشعب الذى حصل بالإسكندرية فى ١١ يونيو سنة ١٨٨٢م بين المصريين والأجانب ، كى يمهّد السبيل لتدخل الأسطول لالجليزى الرابض فى المياه . وكسب فى مذكرة حررها وهو بالسجن : «لا ريب من أن استقرار سير هذه الحوادث يظهر أهم الظهور أن الخديو بالاستشراك مع عمر لطفي كانا مسبب هذه الفتنة . . أى مذبحة الإسكندرية» (١٠١) . .

وفي المني، عندما يدعى الأستاذ الإمام بحديث إلى الجريدة النندية «الول ميل جاريت»، يقول عن الخديو توفيق: «إن توفيق ناشأ أساء إليها أكبر إساءة، لأنه مهد لدخولكم (أي للإنجليز) بلادنا. ورجل مثله - انضم إلى أعدائنا أيام الحرب. لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام. ومع هذا، إذا سمع على ما فرط منه، وعمل على الخلاص منكم، ربما غفرنا له ذنبه، إنما لا نريد حوة، وجوههم مصيرية وفلوبهم الإنجليز» (١٠٢) ١١



غير أن تفكير الشيخ محمد عبده في العودة من المنفى، قد استدعى منه أن يطن هذا العناء، ويكثر من ذكر ألقاظ الثناء على الخديو توفيق. ولقد كان الرجل في بيروت عالي المقام مكرما من الجميع. ولكن كان حينه إلى وطه مصر لا يعاوم، ونحن نلمس ذلك من رسالته التي بعث بها إلى الشيخ على اللبني، والتي جاء فيها:

«ويعد... أنا اليوم ببيروت في فصل من الله أشكره، وجميل إحسان أدكره ولا أنكره. ومفدى عند جميعهم معقود، ومكانى بعين التوفير ملحوظ غير أنه لا يسوى بقوى قوم، ولا كيوم وطنى يوم، ذلك الوطن الذى أنسك، وغدت عاصره بعثك، لا ريب أنه مبيت الكرم، ومحيم لإظهار الشيم، الموت فيه بقاء، وإحياء فى عبره ناء. هذا إلى أن ينحج الله سبحانه ويؤيد فى أمرى رأيكم، فيماط الأذى، ويلقى الفنى، وتخلص الصدور، ويسرأ برقياكم المصدور... وهتالك بعرف التحيل أهله، ويصل المرع أصله» (١٠٣)

منذ ذلك التاريخ، علمت فى الكلمات المكتوبة والمعلنة من الأستاذ الإمام نعمة الثناء على الخديو توفيق... فحدثت فى (ثمرات الفنون) عن ميله إلى الثورى، وافتتاح عهد بالحكم بالسمى لها، لأنها «أعرب الناس بأهل بلاده، ودرجة استمدادهم، فنظر إليهم بعين الرحمة»، وعن أن المصريين أقوم عرفوا بالطاعة لسلطانهم المعظم، وأمير المؤمنين أيده الله، وعلموا أن الخناب الخديو مائه فى بلادهم، ومظهر سلطته عليهم، فهم له خاضعون، وهلى محبين متفقون» (١٠٤) ١١

وإن يكن هذا الشاء اعلان لم يسمع الكره المستكن في ضمير الأستاذ الإمام للحديد توفيق، والكره الأشد من الحديد توفيق للأستاذ الإمام فعندما عاد إلى مصر، وسكن في شارع الشيخ ربحان، قرب عابدين، أجاب أحد أصدقائه عن سر احبائه لهذا المكان بقوله «حسبنا طبع عابدين مسطحة»!! وكما وقف الحديد توفيق سنة ١٨٨٠م ضد السماح له بالاستئجار بالتدريس، فعلى ذلك أيضاً في سنة ١٨٨٩م، مما اضطر الأستاذ الإمام إلى قبول المناصب التي رآها كاسجن بالسبب إليه إدارته، ما قيسته بالمهمة المحيية إليه، التربية بواسطة التدريس. وكان الحديد توفيق يهدف من موقفه هذا إلى أن يجمعه من تربية الأجيال الجديدة على كراهية أسرة محمد علي، وكرهه هو بالذات.

أما موقف الأستاذ الإمام من الحديد عباس حلمي الثاني، فلقد شهد فترة من الوداد دامت نحو عشر سنوات (١٨٩٢ - ١٩٠٢م)، فيها حاول الإمام الاستعانة بنفرد الحديد الشاب على إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية. ولكن هذه الفترة قد انتهت إلى فترة من الخفوة والخدر والعداء، وذلك لأسباب عديدة من بينها

١ - تأثير علاقة مصطفى كاس والشيخ علي يوسف عني الحديد، والعداء الذي يكنه مصطفى كامل للأستاذ الإمام سبب موقفه المعتدل من كرومر وسلطات الاحتلال (١٠٥).

٢ - معارضة الأستاذ الإمام لأصحاب الحديد عباس في أراضي الأوقاف

ولقد تدهورت العلاقة الودية سهما، وبلغت هذا الطور الحديد منذ نوفمبر سنة ١٩٠٢م عقب اجتماع عقده مصطفى كامل وعلي يوسف مع الحديد عباس. فأخذ الحديد في تدبير المكائد لإخراج موقف محمد عبده، مستخدماً في ذلك القوى الرجعية والمحافظة من رجالات الأزهر الذين يمارسون ما يريد الإمام إدخاله في الأزهر من الإصلاحات. وهذا هو الذي نشر في وقت نشر الإمام لرسالته ضد محمد علي في يونيو سنة ١٩٠٢م، وهو القدر الذي يسحب ما فيه من القدح والهجوم عني الأسرة كلها، لأنه إذ كان هذا هو حال مؤسس هذه الأسرة، وصاحب أبرز الإصلاحات من بين رجالها، فما بالك بالآخرين ١١٩

الجامعة الإسلامية

(ليس في الإسلام سلطة دينية... وأصل من أصوله:
قلبها والإنسان عليها من أساسها. والخلافة هي
بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة... والخليفة حاكم
مدني عن جميع الوجوه..)

محمد عبد

الجامعة الإسلامية

في الفترة التاريخية التي عاش فيها الأستاذ الإمام، كانت قضية «الجامعة الإسلامية» من القضايا الفكرية وقضايا السياسة العملية المطروحة للبحث والجدل؛ فقامت لها تيارات وأحزاب، وعارضتها تيارات وأحزاب. وحرصت من مواقع متباينة، ولغيات وأهداف متباينة أيضاً ولكن الذي جمع كل هذا الخليط المتناثر الذي نادى بها، هو هذا الشعار، شعار «الجامعة الإسلامية»..

ولعل أبرر الوجوه وأعلى الأصوات التي غلت بهذا الشعار في ذلك التاريخ كان هو صوت جمال الدين الأفغاني، وكان بهذا الشعار عنده مضامين محددة مبرته عما كان يحبه مثلاً لدى السلطان عبد الحميد. وهذه قضية قد سبق لنا بحثها في تقديم أعمال الأفغاني الكاملة^(١٠٦)

أما موقف الأستاذ الإمام من هذه القضية، فإننا نعتمد أنه من المواقف الفكرية الخصبة والهامية التي خلغها لنا هذا الفكر الكبير.. ونحن نستطيع أن نتلمس موقعه منها ونلم بأرائه إزاءه، إذا نحن درسنا وقيما كتاباته بصدد قضيتين رئيسيتين عرص لهما وعاجبهما، وهما

١ - الموقف من طبيعة السلطة السياسية في المجتمع.. هل هي سلطة دينية؟ أم مدنية؟ ورأى الإسلام، كما فهمه لأستاذ الإمام، في هذا الموضوع

٢. الموقف من السلطة العثمانية، ومدى حقها وإمكاناتها في حكم البلاد العربية استناداً إلى جامعة الدين.

-١-

ففيما يتعلق بطبيعة السلطة السياسية في المجتمع، وهل هي سلطة دينية أم مدنية، وفهم الاستاذ الإمام لموقف الإسلام من هذه القضية يلتقى بمكر واضح ومحدد وحاسم قدمه الشيخ محمد عبده في هذا الموضوع... فهو يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون الدين الإسلامي نصيراً للقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه وبأي شكل من الأشكال، ويقسم على ذلك الحجاج، ويقدم بذلك البراهين...

فهو يقول مثلاً: «إنه ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أئمة أعلامهم، كما خولها لأعلامهم يشارل بها من أدناهم،

بل يذهب إلى ما هو أبعد من هذا، فيرى أن إحدى المهام التي جاء لها الإسلام وبهض بها هي المجتمع الذي ظهر فيه، والتي تعتبر أصلاً من أصوله، هي قلب السلطة الدينية واقتلاعها من الخذور فيقول: «... أصل من أصول الإسلام... قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحاثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهمه اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيماً ولا مسيطراً وليس لمسلم، مهما علا كعبه، في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد... فالمسلمون يتناصحون. وهم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه. وتلك لأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار، ولا يجوز لها ولا لأحد من

الناس أن يتمتع عورة أحد، ولا يسوع تقوى ولا لصعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصوله من يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -.

لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله لفهمه. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه^(١٠٧). . . ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الموك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويصح لها القوانين الإلهية^(١٠٨).

وإذا كانت هذه النصوص المقدمة قد انصبت أساساً وبشكل مباشر على نفى وجود «سلطة دينية» في الإسلام لما يمكن أن يسمى «رحل الدين»، فإن الأستاذ الإمام يمد نطاق هذا الفكر وذلك الموقف إلى السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، فيرى أن الحاكم في هذا المجتمع «هو حاكم مدني من جميع الوجوه»، وأن اختياره وعمله إنما هما أمران خاضعان لرأي البشر لا «لحق إلهي» يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان. . . وهو يرى أن تقرير «مدنية» السلطة السياسية في المجتمع لا تنافي بحال من الأحوال مع وجود «لشريع» إلى جانب «الدين» في الإسلام، فيقول: . . . ولكن الإسلام دين وشريع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره يحكم يجرى عليه في عمله، فقد يعلب الهوى، ويتحكم الشهوة، فيعطي الحق، ويتعدى المعتدى الحد فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة. . . فالأمة، أو نائب الأمة، هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي يحلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. . .

ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه «الفرسخ» «تيوكراتيك» أي سلطان إلهي، فإن ذلك عدوهم هو الذي يعرّد بتلقى الشريعة عن

الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الخورة بل بمقتضى الإيمان؛ فليس للمؤمن ما دام مؤمناً، أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيانه من أعماله ما لا يطبق على ما يعرف من شرئعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وعمله في أي مطهر ظهرا هما دين وشرع. (١٠٩).

وهو لا يعنى وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن «الميادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وتنفي عتراف الإسلام بها أو قرره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في مجتمع المسلمين، مثل المؤسسات التي تتولى «القضاء» أو «الإفتاء» أو قيادة «علماء الدين» (شيخ الإسلام)... فيحدث قتالاً...» يقولون. إن لم يكن للمخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للفوضى، أو للمعنى؟ أو لشيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل هؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها لشرع الإسلام، ولا يسوع لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقه نظره... (١١٠).

وهو يرى أن منت هذه القضية، قضية توحيد السلطين السياسية والدينية، إعد هو الدين المسيحي. كما تصورته الكنيسة وصورته! - فهو الذي جعل ذلك أصلاً من أصوله، بينما يقف الإسلام ضد هذا التوحيد والجمع بين السلطين، فيقول: «إن الجمع بين السلطين السياسية والدينية، هو الذي يعمل الدبوات وعمالهم من رجاء «الكنيسة» على إرجاعه، لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وإن كان يكره وحدة السلطين الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم...» (١١١).

ولا نسى الرجل أن يلتفت إلى أحداث التاريخ الإسلامي لفهم بهذا المعيار، فيصف الفتوحات الإسلامية بأنها أعمال سياسية حرية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات السياسة، ومن ثم فهي ليست بحروب «الدينية» فنقد «أشهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكف للعدوان عليهم، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك...» (١١٢) وهذا ينطبق على الحروب التي دارت بين

الفرق الإسلامية، فهي لم تكن حروب «عقيدة دينية» وإنما كانت حروباً سياسية،
 فنحن «نعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرمطية، وغيرهم... وهذه الحروب
 لم يكن مشيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها لأراء السياسية في طريقة حكم
 الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا
 شكل حكومة وما كان من حرب بين الأمويين ولهاشميين فهو حرب على
 الخلاف، وهي سياسة أشبه، بل هي أصل السياسة» (١١٣)؛



وهذا الموقف الذي اتخذه الشيخ محمد عبده وجرد سلطة دينية في الإسلام،
 ونفى هذه الصفة عن كل مؤسسات الحكم في المجتمع الإسلامي، ورفض الدعاوى
 التي تريد أن تستعير من المسيحية الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية، راعمة كذا أن
 لذلك الجمع صلة بتعاليم الإسلام... موقف الرجل هذا قد قاده إلى الإيمان بمعية
 السلطة في المجتمع، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع، ومن ثم إلى اتخاذ الطابع
 القومي المدني، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني، أساساً ومطلقاً
 وصيغة لنظام الحكم في البلاد. ونحن تقدم له في هذا الباب نصيب على جانب
 كبير من الأهمية في تقرير موقفه هذا من انطباع القومي للسلطة في البلاد

ففي المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الشيخ محمد
 عبده في ديسمبر سنة ١٨٨١م يتخذ هذا الموقف الفكري، وحتى يؤكد أنه موقفه هو
 الخاص وزملاءه من علماء الأزهر، وليس فقط موقف الحزب، يهن في هذه المادة
 على أن هذا الأمر «مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعصدون هذا
 الحزب». أما نص هذه المادة الهامة من برنامج الحزب فيقول: «الحزب الوطني
 حزب سياسي، لا ديني» (١١٤)، فإنه مؤلف من رجال مختلفي لعقيدة والمذهب،
 وجميع انصارى واليهود، وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم لعنها منقسم إليه،
 لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم هي
 السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين
 يعصدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحققة تنهى عن البغضاء،
 ونعتبر الناس في المعاملة سواء...».

وتعبيراً عن التمييز في الموقف والبطرة بين «النصارى» الأوروبيين وبين «النصارى» المصريين مثلاً، تفرد هذه المادة بصا خاصاً لهؤلاء «الأجانب»، الذين لابد من حضورهم لقوانين البلاد كي يكونوا موضع حب ورعاية من الوطنيين المصريين. . فالحامعة «الوطنية القومية» تضم المصريين على اختلاف الأديان والمعتقدات، ولم ولن تكون حامعة الدين بين «نصارى» مصر و«نصارى» أوروبا أرضاً مشتركة بين هؤلاء وهؤلاء ترقى إلى جامعة الوطن القومية.

وفي سنة ١٨٨٨م، وكان الأسناد لإمام لا يزال في المهجر، ببيروت، ثارت بمصر مناقشات صحفية حامية حول تعصب «الأقطاط» ضد المسلمين، وكان ذلك بمثابة استقالة أحد موظفي وزارة الحفائية - شفيق بك منصور - بسبب ما قيل من اضطهاد وكيل الحفائية - بطرس عالي - له، والذي اتهم بالتعصب لأبناء دينه ضد المرطفين المسلمين. . فكتب الأستاذ الإمام مقالاً في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية حذر من الانسياق في الطريق العائى غير القومى، ولست الأنظر إلى وحبوب التفرفة بين من هو وطنى ومن هو أجنبى. ففي حالة لأجانب من الممكن أن يأخذ الكل بذنب البعض، لجوار أن يكون ذلك مرقفاً جمعياً بهذه الفئة من الأجانب. . أما بالنسبة لطائفة هى جزء من الوطن والمواطنين، فون أعطاء البعض منها لا تسحب عني هذه الطائفة كلها، بل المسئولة فردية، بصرف النظر عن عقيدة المحطى الدينية، لأن الرباط القومى والحامعة الوطنية تشملان الجميع

كتب الرجل ليقول: « . إن التحامل على شخص بعينه لا ينبغي أن تتحد دربعة لطعن في طائفة أو أمة أو ملة، فإن ذلك اعتداء على غير معتد، ومحاربة لغير محارب، أو كما يقال. جهاد في غير عدو، وهو مما صرره أكثر من بعة، إن كان له بفع. . فليس من اللائق بأصحاب الحرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطة في أرض واحدة فيشتملونها بشيء من الطعن، أو يسسوها إلى شائن من العمل تعللاً بأن رجلاً أو رجلاً منها قد استهدفوا لذلك. . فإذا تناقرت الطوائف شاعلت كل منها بما يحط شأن الأخرى، فكانت كل مساعيتهم ضراً على أوطانهم. . نعم. . إن كانت لطائفة أو أمة من قوم أجانب على البلاد، متغلبين عليها بقوة قاهرة، أو حيلة غادرة، وكانت أعمال أحادهم ميسة على أصول سنها المتغلبون، فيكون عمل الواحد كأنه صادر عن الحملة، كما هى أعمال الإنجيز

أعمال بمصر، جاز للناقد أن يأخذ الجماعة بإثم الواحد منهم، ويستصرخ أبناء الوطن جميعاً لكشفهم عن بلاده، واستخلاص الحق منهم لأربابهم (١١٥).

وهكذا انطلق الشيخ محمد عبده من متعلق قومي في نظرته إلى الجماعة الشريفة التي يكون منها أبناء الوطن المصري، وحدد نطاق العقائد الدينية بحيث لا تؤثر تأثيراً سلبياً على الروابط القومية التي تجعل من المصري كل من يحترق أرض مصر ويتكلم لغتها ويضرب بحدوره الحصارية في أعماق هذا البلد الذي يعيش فيه .



-٢-

أما موقف الأستاذ الإمام من السلطة العثمانية، وحق الأتراك في أن تستمر سلطتهم على العرب باسم جامعة الدين والملة، فإنه موقف يكشف لنا عن صفحة أخرى في كتاب فكره القومي، وعن ملامح لفكر عربي قومي يستحق الاستخلاص والتأمل والدراسة على ضوء عصره وما صاحبه من ظروف وملازمات.

فالرجل لم يكن من أنصار زوال «الخلافة» (السلطنة) العثمانية، ولكنه كان من أنصار إصلاحها وتجديد شبابها، على أن تقف عند حدود السلطة الروحية التي تلعب دوراً في النضام الإسلامي ودمع حركة الترقى الشرفية إلى الأمام، وهي نفس الفكرة التي تجدها عند عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م)، وإن كان الكواكبي قد ركز على وجوب نقل هذه السلطة إلى المعتصر العربي (١١٦) على أن الأستاذ الإمام - والحق يقال - كان قليل الثقة إلى أحد الحدود في تمكن الأتراك العثمانيين من القيام بهذا الدور بالنسبة للإسلام والمسلمين. وصديقه «بلش» يكتب عن رأيه هذا فيقول: «كان الشيخ محمد عبده... فيما يخص بالخلافة... يشاطر كل المسلمين المستيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روية».

وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي إلى مساعدة حركة الترقى الأدبي، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة آمنوا بحيث صاروا غير أهل لإمارة المؤمنين. والواقع أن الأسرة العثمانية لم تحمل بالخلافة مشغال ذرة

خلال القرنين الماضيين، ولم يبق لها حق ولا سلطان، حتى السيف ولا سلطانه، على أنهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين ومن ثم يستطيعون القيام بالخطر الأكبر من لعمل الخير الجميع. أما إذا لم يكن حملهم على القيام به حهم فلا مناص من المبحث عن أمر آخر للمؤمنين... (١١٧).

فهو هنا يطلب إصلاحها، وأن تكون سلطة روحية فقط، وأن ننحلم كعالم مساعد في حركة الرقي الأدبي، وأن تبقى لأن أصحابها «ما زالوا أقوى أمراء المسلمين» فهي إذن مهام سياسية يريد الرجل تحقيقها من وراء سلطة روحية. وهذا بدوره يثير تساؤلاً: كيف ذلك، وهو الذي أنكر ويكر وجود مثل هذه السلطة في الإسلام؟! ونحن نعتقد أن محمد عبده قد نظر إلى هذه الخلافة كواقع موجود، وموجود في ظروف من العمل السياسي تتميز بمد استعماري أوروبي على بلاد الشرق وأوطان المسلمين، فعلق بعض الأمل على إمكان الاستفادة من هذا الواقع في عرقلة هذا المد الاستعماري العربي على البلاد

وأحد أدلت على هذا التفسير، أن الرجل كان يؤمن في قرارة نفسه بضرورة استقلال العرب عن الأتراك، ولكنه كان يحشى أن تكون حركة الاستقلال هذه ضعيفة تصرف ما لديها من عزم في حرب الأتراك، فتهد قوة الفريقين، فثبت المستعمر الأوروبي على موطن كل من الفريقين. وعندما اقترح صديقه «بلنت» مساعدة بلاد «الحمد» الحجازية على الاستقلال عن السلطنة العثمانية، أبدى الأستاذ الإمام هذه المخاوف، وقال «إن العرب أهل لذلك، ولكن الترك لا يمكنهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره فاقبلوهم، حتى إذا وهب قوة الفريقين وثبت دول أوروبا الواقعة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أحدهما، وهذا الشيطان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته» (١١٨).

وبحسب نستطيع أن نقول إن المحاذير التي كان الأستاذ الإمام يحدسها من جراء حركة استقلال عربية ضعيفة تنتهي بالوقوع فريسة في براثن المستعمرات الأوروبية، إن هذه المحاذير قد حدثت للشرق العربي العثماني أثناء وعقب الحرب العالمية الأولى بفضل الحركة المتهاكمة والعميلة التي قادها الشريف حسين بن علي هناك!!

وهذه النظرة السياسية لهذه الخلافة الإسلامية هي التي جعلت الأسياد الإمام يقف دائما الموقف الحذر واليقظ ضد محاولات الخلافة العثمانية استغلال الصراع «المصري - الأوربي» من أجل إعادة مصر إلى التبعية المباشرة للاستانة، وإلغاء المكاسب المتمثلة في الوضع شبه مستقل الذي صممه لمصر ما صدر عن السلطة من قرارات. . . فبعد مظاهرات عابدين التي فجرت الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨١م، حاول السلطان العثماني التدخل في الشئون المصرية والعودة بمصر إلى نظام الولاية غير المنتارة، وكان محمد عبده مع الذين وقفوا دائما وبصرار ضد هذه المحاولات. . . فيكتب في أكتوبر سنة ١٨٨١م محدداً الحدود لكل العرفاء، فيقول إن جريدة «الغار» السكندرية قد ذكرت «أن لحساب السلطان، في إرساله اللجنة العثمانية من أحص رحاله إلى مصر، قد نظر إلى هذا القطر كأنه ولاية غير منتارة، وأنه يريد بذلك إعادة سلطته على الديار المصرية» ويرفض محمد عبده هذا المنطق، ويحدد طبيعة العلاقة بين مصر والاستانة بقوله: «إن الدولة العلية لها عليا حتى السيادة والولاية، ولها منها ما حولت من الامتيازات التي منحت إياها بمقتضى فرمانات السلطانية العلية. . .» (١١٩).

وعندما وضحت نياب الأتراك العثمانيين في استغلال الأحداث المصرية، وفكروا في إرسال قوات عسكرية إلى مصر تعيد هذا البلد الذي تحكمه وزارة ثورة إلى التبعية المباشرة للخلافة، كتب محمد عبده إلى صديقه «بلت» خطابا جاء فيه: «والآن أريد أن أزيل من العقول هذا الوهم السائد في ادعاء البعض أن «عربى» أو الحزب الحزبي أو الحرب الوطنى آلة في يد الأتراك، فإن كل مصرى، سواء أكان من العلماء أو العلاحين أو الصناع أو التجار أو الخنود أو الموظفين أو السماسيين يكره الأتراك ويمقت ذكراهم ولا يستطيع مصرى أن يفكر في نزول الأتراك بلادنا بدون أن يشعر بمحاطمة قرية تدفعه إلى امتشاق سيمه والهجوم على هذا المعتدى إن الأتراك ظلمة، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه صريان الجرح، فلست أريد رجعتهم، ولست أريد أن يعود إلى معرفتهم وكفى الأتراك ما لهم من حقوق فرمانات، فعليهم أن يقيموا عند هذا الحد، ولا يتعدوه ولكننا إذا علمنا بأنهم يحاولون دخول بلادنا، فإننا نلقى هذا الخسر بشيء لا يخلو من الترحيب!! ولقد شعرنا نحن بشيء من هذه الية عند الأتراك، وكان هذا

الشعور سبب استعدادنا، فإننا سنغتنم هذه الفرصة لكي نحقق استقلالنا التام . . .
ولست أنكر أن في مصر أتراكاً وشراكسة ينافعون عن الباب العالي، ولكنهم
قليلون في جانب أولئك الذين يحبون بلادهم» (١٢٠)

وطول فترة الثورة العرابية، ظل محمد عبده على وفائه لموقعه هذا ضد
محاولات الأتراك الانتفاص من استقلال مصر، واستعداده هو وقادة الثورة لانتهاز
فرصة التدخل التركي لقطع ما تبقى من خطوط بين مصر والأستانة لتتفص من
استقلال البلاد. فيكتب «بلت» عن أحداث ١٥ يونيو سنة ١٨٨٢م، فيورد برفقة
من لويس صابونجي في ذلك التاريخ مقراً هيها: إن قديم، وعرابي، وعبده
يتحدون الباب العالي علناً (١٢١) . . . كما يكتب: لقد كانت الحوادث الأخيرة
باعثاً بين الوطنيين على كراهة الأتراك والشراكسة والسلطان نفسه وقد سمعت
سامي وعبده وديماً يلعنون السلاطين والأمم التركية من عهد جنكيز خان وهو لاكر
إلى عبد الحميد. وقد ألف حزب كبير يستعد لإعلان الاستقلال عن تركيا إذا تدخل
الأتراك في مصر تدخلاً حقيقياً وقد قال قديم ونحي راجعون من شجراً إنه
سيهدم عرش السلطان قبل أن يموت (١٢٢)

وهذا الموقف الوطني القومي هو الذي يصر لنا معنى تلك الرقبة التي أرسلها
الحديو توفيق إلى السلطان العثماني في نوفمبر سنة ١٨٨١م، يقول له فيها: «إن
مصر في حالة ثورة، وإن هنالك اقتراحاً لإنشاء إمبراطورية عربية» (١٢٣).

ونحن نعتقد أن موقف الأستاذ لإمام هذا، الماهض للأتراك العثمانيين،
والماهض لسلطانهم على العرب، ومصر بالذات، ظل هو موقعه القومي الوطني
الأصيل، وذلك بالرغم من الكلمات التي اضطرت الظروف إلى أن يمدح بها
السلطان العثماني وحلفائه ودولته، خصوصاً عندما اضطرت ظروف انتهى إلى أن
يعيش في نطاق السلطة العثمانية المباشرة في بيروت



لمنذ أن هزمت الثورة العرابية، ونفى الشيخ محمد عبده خارج مصر، وحتى
وفاة الرجل، تطالما في ترائه عدة آراء وتصريحات عن السلطان العثماني وخلالته
ودولته، بينها وبين بعضها ناقص أكيد. وتفسيرها وحل متناقضاتها، كي ننسجم

مع فكره الأصيل الذي أشرنا إليه في هذا الموضوع، لا يتأتى، لا معرض كل منها في إطار الظروف والملاسات التي صاحبت ظهوره.

ففي أثناء إقامته، منهايا، بيروت، في ظل الحكم المباشر للسلطان عبد الحميد يتحدث إلى الناس في خطاب عام فيقول: «أفتتح كلامي بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين، وحليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد حان. فمقام هذا الخليفة الأعظم بنا هو حافظ نظامنا، والمحمي عن معدينا، والأحد بغير ان القسط بيننا. وهو هاديا إلى أفضل سلب، فهو ولي السمة عليا. ولو أفرغنا جميع أوقاتنا في الدعاء لعظمته ما أدب حقنا علينا» (١٢٤) ١١٩

ويتحدث عن الدولة العثمانية فيقول: «إن من له قلب من أهل الدين الإسلامي يرى أن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثلثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله؛ فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة بقاء حورته، وليس للدين سلطان في سواها» (١٢٥). «وإني على صميمي. وأحمد لله. مسسم العقيدة، عثمانى المشرب، وإن كنت صريي اللسان، لا أجد في فرائض الله، بعد الإيمان بشرعه والعمل على أصوله، فرضا أعظم من احترام مقام الخلافة، والاستمسك بمهيمته، والخصوع لجلالته، وشحد الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت إلى ذلك سبيلا. وعندى إن لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عبد الله بإيماني، فإنما الخلافة حفاظ الإسلام ودعمامة الإيمان، فحاذبها محاد لله ورسوله، ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون، . . ١٢٠»

وهو ينكر أهلية العرب السوريس للاستقلال عن الدولة العثمانية بل ورغبتهم في هذا الاستقلال، ويقول: «إن هذا وهم لا أساس له، ولا يمس جانب الحقيقة، فنقوس السكان على اختلاف طبقاتهم لا ترى من أجل أحوالها ما يؤهلها لأقل شأن يلم بهذه العاية، وهم أطوع للسلطة الحكمة عليهم من ظلمهم» (١٢٦).

وعندما يعرض للغات التي يتم بها التعليم، وكانت اتركبة نزح على مكان العربية بلمشرق العربي العثماني، وكان التعريب مطلب وطبا وقوميا هلك، يحدد أن اللغة التركبة لا بد من تعلم العرب لها حتى يتيسر لهم العلم، ويذكر في الثناء عليها أضعاف ما ذكر في اثناء على اللغة العربية. . . فقال: إنه لا يتيسر لنا العلم

إلا تتعلم لعين . « اللغة التركية ، لأنها لغة دولة قامت بشأن الممالك الإسلامية ما يقرب من سبعة قرون ، وقد تكلم فيها من الأفاضل والعلماء جم غفير ، نحن في حاجة إلى الاستمادة من معارفهم ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فيها حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الأعظم ، أيده الله بصره . واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف ، وكتب الشرع النبوي^(١٢٧) » . وهر بعد ذلك يحرج اللغات الأوروبية ، مثل « الفرنسية وغيرها من اللغات » من إطار لغات العلوم ، في الوقت الذي أدخل التركية في هذا النطاق ، وتحدث عنها هذا الحديث !!

فإذا ما حرج الأستاذ الإمام من نطاق النصوص المباشرة للسلطان لعثماني والسلطة العثمانية وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٩ م ، وجدناه يعمد إلى رأيه القديم والأصيل في هذه الدولة وهذا السلطان . . فلقد عاد من حديد إلى إبداء رأيه لحر الجريء ضد السلطان عبد الحميد ، وإن كان قد طل على مرهه السياسي من ضرورة الاستمادة من وجود هذه الدولة في دفع لأخطار التي تحيق بالشرق ولشرق . فهو يقول في سنة ١٨٩٧ م : « إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها . (وإن كان أكثرهم يحبها) وأنا أيضاً أكره أعمال السلطان ، فإن جبهته الخالعة ، وهؤلاء المشايخ الذين قربهم وسلطهم ، ولا سيما الشيخ أبي الهدى ، فإن شأنهم كما ركنا لكن لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوءاً ، فإنها سياج ، في الجملة ، وإذا سقطت بنى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فإن لليهود عندهم شيء يحفظون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم ، وهو المال . ونحن لم يبق عندهم شيء ، فقدنا كل شيء . إن الدولة لديها رجال نساء . ولكنهم أصيبوا بداء اليأس . . وكيف يأس ؟ وإن حالة أوروبا كانت شراً من حالتنا في الخلل ومقاومة العلم . . . وأما أنا فإني في يأس تام من طلبة الأمراء والحكام ، لا يرجي منهم خير^(١٢٨) .

وعندما أراد الشيخ رشيد رضا إصدار (المنار) وكتب في أهدافها هدفاً خاصاً بالإمامة ، يتحدث عن ضرورة أن تنهض (المنار) بمهمة « تعريف الأمة بحقوق الإمام ، والإمام بحقوق الأمة » ، وعرض هذه الأهداف على الأستاذ الإمام ، حذف هذا الهدف وقال له : « إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن ، وإن الكلام في الإمامة مشرقة يخشى صوره ولا يرجي نفعه الآن^(١٢٩) » .

وفي الرد اندى كتبه على «هانوتو» بوضع مفهومه لدعوة «الحامعة الإسلامية»،
 فإذا هو مفهوم التضامن الإسلامي في سبيل الإصلاح الديني، والاستفادة من قيام
 الدولة العثمانية في دفع عجلة هذا الإصلاح إلى الأمام أما التوحيد السياسي
 للمسلمين، وجمع السلطات الزمنية والروحية في شخص واحد، فليسا في مخاطر
 أحد أن يشير إلى هذه الدعوة، فضلاً عن أن يبني عليها حكماً إذا هو «خطا خطوة
 إلى معرفة أحوالهم على ما هي عليه» فهي حركة إصلاح تتخذ من الدين مسيلاً،
 «وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إنسانهم من طرق
 الأدب والحكمة العبرية عن صيغة الدين يحوجه إلى إنشاء بقاء جديد ليس عنده من
 مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً أما السعي إلى توحيد
 كلمة المسلمين، وهم كما هم، فلم يمر بعقل أحد منهم، ولو دعا إليه داع لكان
 أحذر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين»^(١٣٠)، ١١

وفي سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٣ م، يهزم الدولة العثمانية في صميم الممر الذي
 تستند إليه في إبقاء سيطرتها على عبر الأتراك من الأجناد والفوميات، مرور
 «رابطة الدين والملة» التي تدعى قياها على رعايتها وحفظها. . فتحدث عن أن
 الإسلام دين عربي وأن العرب هم أحق الناس برعايته والرفوف عند حدوده
 وهو يرد القصور عن بلوغ هذه الغاية إلى ضعف العرب الحالي، وإلى تلك السلطة
 الأعجمية التي احتاحت العالم الإسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم، الذي
 استند على «الترك» وغير العرب من العناصر والأحاسن حتى «استعجم للإسلام
 وانقلب أعجمياً» وذلك بعد أن «كان الإسلام ديناً عربياً، ثم لحقه لغم فصار علماً
 عربياً، بعد أن كان يونانياً»^(١٣١)، .

وهكذا نبت على موقفه الحقيقي، غير المؤدى، من هذه الدولة وسلطانها، ما
 ظل بعيداً عن مشاغل سلطتها وأجهزة قهرها حتى إذا ما ذهب إلى الأستانة في
 يوليو سنة ١٩٠١ م، وهمت السلطات العثمانية باعتقائه، وعزمت على إهانته وهو
 مفتي الديار المصرية، ومقامه معروف ومعروف على المنويات الرسمية والشعبية،
 وجدنا في عريضته التي رفعها إلى السلطان نعماً من الأحناء التي صدرت عنه في
 بيروت منذ سنوات، مثل قوله: «إني جئت إلى الأستانة العلية لأشهد عظمة
 الإسلام، وأقوى ما ضعف من برؤية مظهر قوته في مركز خلافته، قائمة بروح

الصدق من عبادة خليفته... وينهى عن نفسه أى نشاط مناهض للسلطة العثمانية، ويعلن أن لديه من «الخدم» ما يرغب فى أن يقوم بها «للدات الشاهانية خاصة دون سواها» (١٣٢).

وعنده يغادر الأستانة إلى جنيف يعود إلى صحة أعداء السلطان عبد الحميد، وتوزع فى مصر المنشورات المناهضة لما فعلته الأستانة معه من الإهانة وما يشبه الطرد له بعد ما قرب من الاعتقال... ويكتب إلى رشيد رضا: «إن السلطان لا يستطيع حبسى لو أراد، وهو يعلم عجزه عن ذلك حق العلم، ولذلك أسباب لا أحب ذكرها الآن» (١٣٣). ويعود من جديد إلى إعلان رأيه فى السلطان عبد الحميد، فيقول برشيد رضا: «إن أحرف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين، لا لإدارتهم، فإن إصلاح الإدارة من بعده يهل إذا كانت الأخلاق سالحة، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة. ومتى فسدت الأخلاق. فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات من السنين، كما جربنا فى أنمنا. فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق، فبما وجدنا ربح الحرية وأردنا أن نهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذى عاقبنا لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التى أبيع لها فيها ما شاء من الثروة والتعظيم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن يرتقى فيها وتكون أمة...» (١٣٤).



وهكذا شهدنا ذلك الموقف الأصيل للأستاذ الإمام من السلطنة العثمانية وتسلطها على غير الأتراك من الأجاس والقوميات باسم الإسلام وجامعة الملة والدين. كما شهدنا تلك المواقف التى اضطرت به إلى إعلان ما يحالف موقعه هذا الأصيل... ولقد كان ضرورياً فى دراسة تقدم بها لأعماله الكاملة أن تعرض الصورة المتكاملة لموقعه هذا، وأن تناول ما تناقض من جوانبه، مفسرين ذلك التناقض بواسطة الظروف والاملاسات التى أحاطت به ودعت إليه وصنعت، لأن هذه هى مبرة الدراسة التى لا تنوافر إلا على ضوء الأعمال الكاملة للمفكر، والتى نبرأ من عيب النظرة وحيدة الجانب التى تأتى ثمره للاعتماد على جزء من أعماله دون باقى الأجزاء، أو فترة تاريخية من حياته دون باقى العتبات، والتى لا يستطيع

أصحابها الحل ولا التفسير لما يوجد من تناقض ونضارب لدى المفكر الواحد إزاء القضية الواحدة . كان ذلك ضروريا بعد أن أتاحت لنا أعمال الأسناد الإمام الكاملة أن نرى موقعه المتكامل من قضية الجامعة الإسلامية وما دار حولها من جدل ، وما قدم لتفسير شعارها من مفاهيم .

لقد انطلق الرجل ، في هذا الميدان ، من فكر يتميز بهذه القسمات :

● الإسلام دين وشرع . . لكنه لا يعرف «السلطة الدينية» ولا «الكهوت» . .

● ومكانة العرب في الإسلام ، والطابع القومي العربي للإسلام ، يجعلان للعرب كأمة مكان الرائد والفائد في إطار الجامعة الإسلامية . لكن أطماع أوروبا ، المتربصة بعالم الإسلام ، تدعو إلى بدل الجهد لإصلاح السلطنة العثمانية ، لا إلى هدمها . فهي سلاح سياسي في الصراع ضد الخطر الرئيسي ، المتمثل في الرحف الاستعماري الأوروبي على بلاد الإسلام . .

● وإن ما يمثل الإسلام ، كرامة اقتصادية وأدبية وروحية ، تجمع كل المسلمين ، بل وكجنسية لجميع من يتدين به ، لا تمنع تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير

المسألة الاجتماعية

(. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ ﴾ النساء ١٢٩ إن الله، سبحانه، أضاف
الأموال إلى الجميع، فلم يقل: يأكل بعضكم مال بعض،
للتنبه على تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، كأنه
يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم... وقد
أغفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة.. لما فيها من الحياة
الاشتراكية المعتدلة الشريفة...)

محمد عبد

المسألة الاجتماعية

حلال ثلاثة أشهر (من ديسمبر سنة ١٨٩٩م حتى ٢١ فبراير سنة ١٩٠٠م)، شهدت مصر أكبر وأطول إضراب قام به عمالها ضد الشركات الرأسمالية الاستغلالية، التي كان الأجانب يسيطرون على معظمها. وهو الإضراب الذي عرف يومئذ «باعتصاب» (لهافى السجائر). فقد شارك فيه ما يزيد على ٣٠.٠٠٠ من العاملين بصناعة السجائر، وخاصة في شركة «مانوسيان»

ويجمع الذين يؤرخون لحياة الطبقة العاملة المصرية على أن هذا «الاعتصاب» (الإضراب) كان أبرز المعالم التي قادت الطبقة العاملة في طريق التنظيم، فسلكت طريق «الجمعيات» (النقابات). . ومن ثم تحول هذا التاريخ إلى حجر يؤرخون به ظهور النقابات العمالية في بلادنا.

ولكن الأمر الذي لم يلتفت إليه الدارسون حتى الآن هو أن هذا الإضراب قد عزز كيان الحياة الاجتماعية المصرية من الأعماق. . فتناولته بالحدث والتحليل والتحليل. . ثم امتد الحديث إلى أسباب العميقة والكامنة في طبيعة الظلم الاجتماعي الذي هو من طبيعة النظام الرأسمالي القائم على «مبدأ الاستفراد Individualism». ومن ثم طرحت، ولأول مرة في تاريخنا، قضية: صلاحية النظام الرأسمالي لبلادنا، وهل «مبدأ الاستفراد» القائم على تقديس حرية «استعارة والصناعة والعمل» يصلح كطريق لنمو وترقية «الأمم الصغيرة» الواقعة تحت سلطان الامتيازات الأجنبية والتأثيرات الاستعمارية؟ أم أن هذا المبدأ لا يصلح لك.

وأن طريقاً يجب أن يكون معتمداً على تدخل الدولة في الاقتصاد، ومساندة حماهير «العملة» (العمل). ونبدأ مبدأ الاستفراد القائم على سمة (تأرجع البقاء) أي إن هذا الإصرار الذي استقبل به العمال المصريون مطلع القرن العشرين، ليس حدثاً تؤرخ به شأنة حركتهم النقابية فقط. وإنما هو حدث هام يجب أن تؤرخ به ربط «المسألة الاجتماعية» ولطمح الاجتماعى بالنظام الرأسمالى وطبيعته المردبة، وبذو التمكيز المصرى فى طريق غير رأسمالى، تقف فيه السلطة والدولة على جانب الحماهير. . . ذلك التفكير الذى بدأ يومئذ حثييا وموضحا، والذى أصبح اليوم الفلسفة الشعبية وأحيانا لرسمية للمجتمع الذى نعيش فيه. . . والمحتضات أخرى فى وطن العروبة وعالم الإسلام.

الطلقة الأولى ضد الرأسمالية:

فبينما حاول البعض حصر المناقشة يومئذ حول «الاعتصاب» (الإضراب)، ومدى حق العمال فيه. ونظرت إليه أوساط اجتماعية وفكرية كثيرة باعتباره «بدعة أوروبية» انتقلت إلى بلادنا فى ركاب العمال الأجانب الذين يعملون فى الشركات. . . وهاجمته لذلك أوساط كثيرة ومنبأية الموقع ولهدف، من تيار (المفطم) - الإنجليزى - إلى (اللواء) - الوطنى - إلى (الأهرام) - الذى كان يراؤ بين مختلف الاتجاهات ويستفيد من جميعها. . . شما تتوله البعض من هذه الراوية، وبهذا المسوى، نجد أعلاما واعية قد أبصرت أن أصل العلة ومكمن اللاء هما فى فلسفة النظام الرأسمالى المائمه على مبدأ: «دعه يعمل، دعه يمر». وهو المبدأ الذى يتستر خلف واجهة الحرية السياسية والقانونية، كى يجعل الحرية فقط للأقوياء، «فالقوى تقوم ويزداد قوة، والضعيف يسقط ويرداد انحطاطا وسقوط» كما يقول «فرح أنطون» فى محنة (الجامعة) عن هذه القضية فى ذلك التاريخ!!

وبقد عرض فرح أنطون هذه القضية يومئذ، لا باعتبارها مسألة مصرية خاصة بمصر أو بلاد الشرق، وإنما عرض لها باعتبارها قضية العصر كله والمجتمع الإنسانى بأسره، وذلك (. . . أن النزاع المائم الآن فى العالم المتحدن، فى أوروبا وأمريكا، إنما أصله سب واحد، وهو. أن التجارة حرة وكذلك الصناعة والعمل فالصانع

مطلق الحرية في أن يعمل أو أن يعتصم (يفضرب)، كما أن صاحب الصناعة أو التجارة مطلق الحرية في أن يقبله أو لا يقبله في صناعته وتجارته^١. ثم يمضي فرح أنطون ليحدد دور السلطة السياسية (الحكومة) وكيف أنها تقوم عمليا بخدمة «أصحاب الأعمال» ضد «العمالة» (العمال) مستترة بقناع «الحرية» هذا. فيقول إنه «إذا قام نزاع بين العملة وأصحاب الأعمال، لم يكن للحكومة من وظيفة عبر (حماية الأشخاص والنظام)^٢. ويدخل تحت ذلك ثلاثة أمور :

- ١ - حفظ الأمن والنظام في الشوارع، إذا وقع من العملة اعتداء.
- ٢ - حماية المامل، إذا اعتدى عليها العملة المعتصرون.
- ٣ - حماية العملة الذين يريدون العمل حين يكون رفاقهم معتصمين.

وهيما خلا هذا لا تتدخل الحكومة بين أصحاب الأعمال والعمال في شيء، إذ ليس ذلك من وظائفها، كما يقولون. وصرح أنطون بكشف حديثه هذا زيف أسطورة حبس الحكومة بين العمال وأصحاب الأعمال، وذلك عندما يحدد أن عملها لا يخرج عن حماية أصحاب الأعمال ومعاسيهم (مصانعهم) وعملائهم، حمايتهم من أعمال المظلومين المصريين. - ثم يمضي ليقول صراحة إن وجهة النظر التي ترفض تدخل الحكومة في هذه النزاعات، وتعارض «التحكيم» بين الأطراف المتنازعة، هي وجهة نظر أصحاب الأعمال، نطق بها السنة الحكام؛ «والذين يقولون ذلك هم أصحاب الأعمال. أما العمال فيطوبون منها (الحكومة) المداخلة. ولا يحب فصيلها مصبحة الضعيف وعلى المداخلة وعدم المداخلة تدور الحرب الاجتماعية في كل مكان»^(١٣٥).

ثم يمضي فرح أنطون إلى ما هو أعمد من هذا، فيطرح قضية: عدم صلاحية النظام الرأسمالي لبلاد ضعيفة كمصر، مثقلة بالامتيازات الأجنبية وما تبعها من سلطان وصعوط. ويقول إن صلاحية هذا النظام لبعض البلدان القوية المتقدمة لا يعني صلاحيته للبلاد الضعيفة. (التي يعبر عنها اليوم بالنامية)!! - فيكتب في (الجامعة) يقول: «إن حكومة مصر والأمة المصرية تأسسان اليوم بذات المبدأ الذي تأسس به إنجلترا، نفسها، وهو «مبدأ الاستمراد» فالقوى يقوم ويزداد قوة، والضعيف يسقط ويرداد انحطاطا وسقوطا. وهذا ما جعل أحد المستشرقين الإنجليز

السابقين بشون في مقدمة كتاب نشر في العام الماضي قولاً في غاية النزاهة والإنصاف، وهو أن الأمة المصرية الضعيفة اليوم يجب لترقيتها ترفية حقيقية أن تأسس بحكومة (أبوية)، يعنى حكومة تعتنى بالشعب الضعيف اعتناء الأب بأبائه، وترفعهم إليها بدل تركهم في ضحمتهم بخطون خط عشاء بلا مرشد ولا مساعد. والحكومة الاستفرادية Individualistic تصلح للشعوب اقوية المقادرة على احتمال منه (تدريج البقاء)، فيزداد أفرادها الأقوياء قوة تكفي في الخسارة التي تعود على الأمة من زيادة ضعف الضعفاء. ولكنها لا تصلح لسياسة الشعوب الضعيفة، خصوصاً إذا كانت امتيازات وتأثيرات كالأسيارات الأجنبية ولتأثيرات لعالة تجعل القوة والسيادة في غير أيدي أهالي البلاد. (١٢٦)

وهكذا سجل فرح أنطون بكلماته هذه أول صفحة في الأدب السياسي والاجتماعي بمصر تطرح هذه القضية، قضية النظام الاجتماعي، وفلسفة الأعمال، على هذا المستوى الناصح، وبهذا التفكير العلمي اندروس

موقف كرومر من القضية:

وعلامات الاستمهام هذه التي نارت من حول صلاحية النظام الرأسمالي لمصر و«اللام الضعيفة». والاعتراضات التي قدمها بعض لكتاب، وفي مقدمتهم فرح أنطون، لم تقف عند حدود الأوساط الفكرية والصحفية، ولم تكن مجرد ترف فكري وقضايا نظرية بعيدة عن مواقع السلطة والحكومة في ذلك الحين.

فلقد طرحت القضية يومئذ أمام الحكومة. . واضطرت أحداث الإضراب الكبير الذي قام به الفاو السجائر، اضطرب اللورد كرومر، عميد الاحتلال الإنجليزي بمصر، إلى أن يدلي برأيه في الموضوع. وكان ذلك جواباً منه على كتاب رفع إليه يطلب من الحكومة التدخل لإنصاف العمال المضربين من أصحاب الأعمال. وحماية حقوقهم ومصالحهم المشروعة عن طريق زيادة أجورهم وحفض ساعات العمل الطويلة التي يعملونها، والتي كانت تصل في بعض الشركات إلى أربع عشرة ساعة في اليوم الواحد!

وباطبيع وقف اللورد كرومر صمد تدخل الدولة في هذا المراع، ورفض القيام

بأى لون من ألوان التحكيم بين طرفي الصراع، بحجة أن التحكيم لا يجوز إلا بناء على رضا الطرفين وطلبهم . ولما كان أصحاب الأعمال ضد هذا المبدأ فلا يجوز للحكومة التدخل ولا التدخل في هذا الموضوع .

ويكتب فرح أنطون لسجل هذه الواقعة الهامة، ويوضح منطقها وفلسفتها، فيقول: إنه «لما وقع اعتصاب عملة السجائر في مصر، وكاد الاعتصاب يخل بالأمن العام، أحاب اللورد كرومر، وكيل إنجلترا السياسي في مصر، على كتاب سئل فيه رأيه: إن الحكومة لا وظيفة لها سوى حماية حرية الصناعة، وحرية العمل، وحفظ الأمن. إلا إذا اتفق الفريقان المختلفان على تحكيمها» . . . ويمضي فرح أنطون ليفصح منطق كرومر هذا، فيقول: «ولكن أصحاب الأعمال لا يحبون هذا التحكيم، لأنهم يعتبرونه مداخلية في شؤونهم ومصالحهم الشخصية»^(١٣٧) . وهو بذلك يضع النقط على الحروف، ويقدم منطق كرومر باعتباره منطق السلطة المنزّمة بملحة النظام الرأسمالي المعادي بمصالح جماهير لشعب المصري في ذلك الحين .

البحث عن وسائل المقاومة:

ولكن المعركة لا تنتهي بموقف اللورد كرومر هذا، والقضية الفكرية التي أثارها الظلم الاجتماعي الواقع على العمال لم تتراجع بموقف الحكومة ضد التحكيم وإنصاف العمال . . فمضى فرح أنطون ليشتمس الأسانيد الفكرية التي تعارض فلسفة الرأسمالية هذه ويبحث عن المواقف والصيغ التي عليها أن تكون في تراث هذه الأمة، والتي تنتصر لمبدأ التحكيم، وتدخل الدولة والحكومة لإنصاف الطرف الضعيف والمظلوم من طرفي الصراع والنزاع . .

ولقد تصادف في ذلك التاريخ أن حدث إضراب من عمال أحد الموانئ بالجزائر المحتلة من قبل فرنسا . وأخذت الصحافة الفرنسية في الحديث عن نفس القضية - قضية النظام الرأسمالي وفلسفته، ومشروعية تدخل الدولة للتحكيم وإنصاف العمال، حتى وإن رفض ذلك أصحاب الأعمال . ووقعت في يد فرح أنطون مقالة لأحد الاقتصاديين الفرنسيين الذين يرون ضرورة تدخل الدولة، وبها يستدل بأن

«الشرعية الإسلامية قد حلت هذه المشكلة حلاً جميلاً، فإنها توجب على الحكومة المداخلة بين أصحاب الأعمال والأعمال والتحكيم بينهما...».

ونؤكد فرح أنطون من أنه قد عثر على شيء هام جداً يستطيع به أن يعارض فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على «الحرية»، التي تحولت في التطبيق والواقع إلى سلاح في أيدي الأقوياء وخدمهم ضد جماهير الضعفاء - خصوصاً ونحن في مجتمع مسمم تستطيع فيه آراء إسلامية كهذه أن تكون سلاحاً فعالاً بيد الدين ياضطلون ضد الرأسمالية ويطلبون للتقدم والرفق طريقاً غير رأسمالي في التنمية والاقتصاد وكتب فرح أنطون معقفاً على قول الاقتصادي الفرنسي هذا يقول: «إنه إذا كان ذلك القول صحيحاً، وكانت أوروبا تطلب اليوم «إيجاب التحكيم» بين الفريقين، حلاً للمسألة الاجتماعية، فإنه يحق للشرعية الإسلامية أن نفتخر بأنها تقلعت أوروبا بهذا الحل المعقول...» (١٣٨).

ولكن فرح أنطون لم يكن يستطيع أن يتقدم إلى المجتمع المصري المسمم بحديث الاقتصادي الفرنسي، باعتباره رأى الإسلام - ففي مصر علماء للدين، ومعنى الديار المصرية يومئذ هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وكل لأوساط الإسلامية كانت قد أجمعت يومئذ على أنه أحد الأئمة المجتهدين... فلا بد إذن من أن يتقدم إليه فرح أنطون فيسأله رأى الإسلام في هذا الموضوع، خصوصاً وأن فرح أنطون قد اجتهد في البحث عن الأسانيد الإسلامية التي استند إليها الاقتصادي الفرنسي في تقريره لهذا المدأ، ففضل، مفرود استفتاء الشيخ محمد عبده قائلاً: «وبعد أن بحثنا في كل المصادر التي لدينا، ولم نهند إلى أثر لهذا المبدأ، بحثنا مستعني الأستاذ المفتي فيه...».

فتوى الأستاذ الإمام:

وعندما وصل خطاب فرح أنطون إلى الأستاذ الإمام، كانت تحيط بهذا الخطاب وبهذا الاستفتاء ظروف وملاسات تجعل منه قضية ذات أهمية خاصة، وعلى جانب كبير من الحساسية، وبكتفها المخاطر والأشواك من مختلف الجهات

فلقد كان للأستاذ الإمام خصوم يتلمسون بدلاءه بعض الآراء الجريئة والعصرية

كى يشوا نفسه لخميلات ويلقوا عليه الاتهامات . . ولم يكن هؤلاء الخصوم يتردعون حتى عن التحالف مع «الشیطان» ضد الأستاذ الإمام!! وكفى أن تعلم أن أكثر مشايخ الأزهر محافظة ونعصاً قد ذهبوا إلى فرح أنطون يوم حدثت بينه وبين الشيخ محمد عبده مناظرة حول «ابن رشد وفلسفته» وحيث موقف كل من الإسلام والمسيحية من حرية البحث العلمى والعلماء، ذهبوا إلى فرح أنطون يعرضون تأييده ضد المفتى، برغم أن المفتى كان ينتصر للإسلام، وأن فرح أنطون كان يرى أن المسيحية أوسع صدرًا من الإسلام بالنسبة للعلم والعلماء!!

ولقد كان اللورد كرومر قد أدلى برأيه فى القضية التى يستفتى فيها فرح أنطون - ومن ثم، فإن الإدلاء برأى يسقط رأى كرومر قد يكون فرصة لخصوم الإمام كى يوقعوا بينهما فى وقت كان الإمام - لأسباب كثيرة - يستثمر وفاقه مع كرومر ضد خصومه الكثيرين، وفى سبيل أمل فى الإصلاح اعتقد أن تحقيقها رهن بهذا الوفاق.

كما كان مجيء هذا الاستفتاء من فرح أنطون مدعاة أخرى لخلو الأستاذ الإمام، نفسه ما يشبه الحفوة والقطيعة. منذ المناظرة التى دارت حول ابن رشد وفلسفته وقضية الاصطهاد فى الصرائية والإسلام.

كما أن حساسية هذه القضية وأهميتها، كانتا داعيتين لأن يحسب المفتى ألف حساب قبل الإدلاء فيها برأى يغضب الأعيان.

ولكن جميع هذه لأسباب لم تجعل الأستاذ الإمام يماخر عن الإدلاء برأيه فى القضية. . قضية رأى الإسلام فى مشروعية تدخّل الدولة فى الاقتصاد، والتحكيم من العمال وأصحاب الأعمال. . يبعث إلى فرح أنطون بفتوى انتى تعد أول فتوى إسلامية تقرر أن روح الإسلام ضد الفلسفة الفردية التى يقوم عليها النظام الرأسمالى، وأن روح هذا الدين توجب على الحكومة التدخل فى الشؤون الاقتصادية لمصلحة جماهير المحكومين، سواء أكان ذلك بإقامة المصانع وإدارتها، أم بتحديد أسعار السلع التجارية، أم بإنصاف العمال عن طريق رفع أجورهم، أو تقليل ساعات عملهم، أو بالأمرين جميعاً!!

وحول هذه القضايا الهامة تقول كلمات الأستاذ الإمام فى فتواه: إنه «يوجد فى

أصول الأحكام الإسلامية أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية، أي يجب على الأمة أن يكون منها من يقوم بالصناعات لضرورة لقوام المعيشة، أو للدفع عن حورتها. فإذا تعطلت الصناعات، وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والخرج عن الناس.

وكذلك إذا تحكم باعة الأقوات ورفضوا أثمانها إلى حد فاحش، وجب على الحاكم، في كثير من المذاهب الإسلامية، أن يضع حداً للأثمان التي يباع بها وهكذا يتدخل الحاكم في شئون الخاصة وأعمالهم إذا خشى الضرر العام في شيء من تصرفهم.

فإذا انتصب العمال في بلد، وأصربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يدخل في الأمر، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة. فإذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة، ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجر أو القص في مدة العمل، أو بهما جميعاً. (١٢٩) *



ولقد أدركت جميع أطراف الصراع يومئذ أهمية هذه الفتوى وخطورتها، خصوصاً وأنها قد جاءت مرتبة بقضية اجتماعية مثارة بسبب الإصرار الشهير والكبير وانطويل الذي قام به «الفافو السحائر» في مصر يومئذ. فهي إذن ليست رأي نظري مجرداً، وإنما هي موقف من الصراع الاجتماعي انحاز فيه الأستاذ الإمام - مع الإسلام - إلى جانب العمال ضد أصحاب الأعمال، وانصرف فيه مبدأ التحكيم، وتدخل الدولة في الصناعة والتجارة، وتقليل ساعات العمل ورفع الأجور. كما أنه كان إعلاناً صريحاً بأن المصطفى يقف الموقف الذي يرى فيه التحقيق العصري المستنير لمبادئ الإسلام، حتى ولو أغضب ذلك وعارض رأي وموقف كرر مراراً عميد الاحتمال التحليلي عصر في ذلك الحين.

ويكتب فرح أنطون ليستنمف النظر إلى أهمية هذه الفتوى، فيقول «فأنت ترى أهمية هذه الفتوى وخطورتها، خصوصاً ما جاء فيه عن حكم الحاكم بالربادة في

الأجر ، ولفحص في مدة العمل ، وهذا القول مناقض كل المناقضة لمبدأ اللورد كرومر . وقريب من مبدأ الذي أشار إليه الاقتصادي الفرنسي . وعلى ذلك كان في مصر سلطانان متجاوران مناقضتان السلطة المدنية التي تنادي بمبدأ اللورد كرومر بمبدأ Individualistis والسلطة الدينية التي تنادي بمبدأ التعاون . . .

كما يذكر فرح أنطون أن بعض خصوم الأستاذ الإمام قد حارب إثارة معركة فكرية ضده بسبب هذه العنوى ، وأن أحد شيوخ العلم الذين يترددون على الأزهر ويحررون الجرائد كتب مقالة أولى في إحدى الجرائد اسورية اليومية «معل أنه سيشن حملة للرد على الأستاذ الإمام . . .» . ولكن صاحب الجريدة قد تدارك الأمر فأوقف الجدل في هذا الموضوع . . . وهذا الباب (١١٠) . . .



ونحن عندما نعلم هذه الصفحات المشرقة من تاريخ نضال أمتنا وفكرها المتقدم على طريق العدالة الاجتماعية ، قد ندنو هذه الكلمات والمواقف لبعض المعاصرين أقل من حجمها الحقيقي ، غير أن ربطها بعصرها وظروفها وملابساتها يجعل منها منارات عكست في حياتنا الفكرية والنفسية أصواء شديدة التوهج واللمعان ، وذلك عندما تحدث قيم عصرها المتحفظة ، وقوانينه البالية ، ومؤسساته الطميلة ، ورسمت للمفكر والعمل طريق المستقبل على درب العدالة وتحرير الإنسان . ويمكن أن نعلم أن نضال العمال قد استمر في سبيل مبدأ «التحكيم» ، حتى انتصر في قرار مجلس الوزراء الذي صدر في ١٨ أغسطس سنة ١٩١٩ بإنشاء (لجنة التوفيق) بين العمال وأصحاب الأعمال (١١١) . . . وأن نضال شعبنا قد استمر في سبيل تدخل الدولة في الاقتصاد لمصلحة الجماهير العريضة حتى انتصر هذا المبدأ تطبيقياً ونظرياً ، وأصبح عقيدة للدولة وفلسفة للمجتمع منذ سنة ١٩٦١ م . . .

أضنياء.. وفقراء.. ولكن،

فهذه الفتوى الاجتماعية البالغة الأهمية ، التي حدد فيها الأستاذ الإمام موقف الإسلام من المسألة الاجتماعية والصراع الاجتماعي ، عندما احتدم عصر في مطلع هذا القرن ، وأثّر أو فجره صراع الطبقة العاملة المصرية وإضرابها الكبير . . .

المتوى تستبعت الأنظار إلى أهمية البحث عن موقف الاجتماعي المتكامل للأستاذ الإمام، وتشير إلى ضرورة بحث هذه الصفحة من صفحات فكر الرجل، وهي صفحة لم تبحث ولم تحل حتى الآن، على كثرة ما كتب عنه من بحوث ودراسات، وما صدر حول فكره من كتب للعامة والخاصة، وما قدم حول آرائه ومواقفه من رسائل في عدد كبير من الجامعات بعدد كبير من البلاد.

والموقف المتقدم الذي اتخذه الأستاذ الإمام في هذه الفتوى من «امانة الاجتماعية»، وانحيازه - ومعه الإسلام - إلى صف العاملين ضد الرأسمالية و الرأسماليين، لا يصح أن يقودانا إلى المبالغة في موقع الرجل الفكري، فنحمله ما لا يحتمل، ونسب إليه أكثر مما أس به في هذا المقام. فالرجل لم يكن اشتراكياً بمقتضى عصرنا الراهن عن الاشتراكية، كما أن الكثير من معاهيها عن الطبقات وصراعاتها، وقوانين هذه الصراعات، لم يكن في حسبه ولا في عقله عندما كان يفكر ويصدر آراءه وفتاويه، لأن هذه المعاهيم لم تكن قد انتشرت ولا انتشرت في المجتمع الذي عاش فيه... ولكنه في ذات الوقت لم يكن بعيداً عن أصول القصة وجذورها والأسباب التي تدفع بها إلى الظهور، ولم يكن بعيداً أيضاً عن الموقف الاجتماعي الواضح والمحدد من هذه لأسباب والجدور. فما هي إذن أبعاد هذا الموقف الاجتماعي الذي وقفه الرجل؟ وما هي ملامح فكره الاجتماعي على وجه التحديد؟

عندما فتح الرجل عييه على حياه مصر لاجتماعية، أنصر الوهم الذي قسم شعبها إلى: أغنياء، وفقراء. وكان يعتقد يومئذ أن واجبات العمل لقومي ملقة على عاتق الأغنياء دون الفقراء، لأن هؤلاء الأغنياء هم «أصحاب المصالح الحقيقية» في البلاد، ومن ثم فإن أية مخاطرة يرمى بها الأجنبي هذه البلاد إنما يضار منها الأغنياء، أم الفقراء ليس لديهم ما يفقدونه في هذا الصراع القومي الناشئ بين المصريين وبين الأجانب الطامعين. أي إنه لم يكن من أنصار اعتبار الأغنياء «أصحاب المصالح الحقيقية» في مصر، بهدف تقرير هذه الحقيقة نوطئة لاستئثار هؤلاء الأغنياء بخيرات هذه البلاد، وإنما كان يقرر هذا الواقع كي يرتب على هؤلاء الأغنياء كل الواجبات في الصراع الناشئ ضد الأجانب في ذلك الحين... وإن كما نعترف بأن هذا الجانب الإيجابي من فكر الرجل وموقفه قد اقترن - وكان لابد له أن

يقترن . سلبية هامة تشكلت في ضعف إيمانه بالجمهير الصغيرة ، وقلة ثقته فيما يمكن أن تصنعه هذه الجماهير في أحداث هذا الصراع مع الطامعين في البلاد . .

وهو يكتب حول هذا الموقف في المرحلة الأولى من حياته فيقول : إنه « يوجد كثير من ذوي الثروة والبسار ، وهم المتمدنون بخير البلاد ، وهم الذين ينبغي أن يطلبوا لها رفعة الشأن ومنعة الجانب ، لأن الأعيان العادرة محملقة إليهم ، طالما انتزع ما بأيديهم . وإن تسلط الدخلاء عليها ، وتلاعب الأيدي المتغلبة بأمورها ، يضر بأولئك الأعياء أولاً وبالذات ، ولا يضر غيرهم من الفقراء إلا ثانياً وبالعرض . بل ربما لا يصل الضرر إلى الفقراء الذين هم صنف العملة والصناع أصلاً ، فإن لأبصار لا ترمق إلا ذوي الاعتبار ، فهم مستهين الأطماع » .

ثم يمضي الأستاذ الإمام ليرتب على تقييمه هذا تلك الواجبات التي دعا الأعياء للهوض بها إزاء العلم والتعليم ، ذمها السلاح الذي يحارب به الأعداء ، والذي لا بد من التسلح به كي تصمد مصر عن نفسها ومصالحتها هذا الهجوم . فيتحدث إلى الأعياء ، ويتحدث عن واجباتهم ، فيقول : « إن الأمة ذات السطة في الأفكار ، والمهارة في المعارف هي الأقوى سلطاناً والأقوم سياسة ، وهي العالبة على سواها من الأمم . . . ألم يقرعوا على الأسباب التي أعدها غيرنا . ثم اسفح إلينا لا ندري ماذا يريد أن يصنع بنا ؟ » . أملاً يفقهون أنهم إن لم يكونوا نصراء لحيش العلم أصبحوا على شفا الخطر (١٤٦) » .

ولكن إقرار الأستاذ الإمام بهذا الواقع الاجتماعي الذي قسم المجتمع إلى أغنياء وفقراء ، لا يعنى رضاه عن هذا الواقع ، ومن ثم لا يعنى دعوته إلى بقاء هذا الواقع قائماً دون تغيير . . فهو أولاً قد اتخذ موقفاً واضح العداء للنظام الطبقي الوراثي ، الذي يصبح فيه الإنسان غنياً لأنه ورث الغنى ، أو فقيراً لأنه ورث الفقر . وتحدث عن البلاد التي اتحد فيها النظام الطبقي شكلاً ثابتاً ارتبط بالوراثة والنسب والسلالات ، فانتقد هذه البلاد وتلك الطم ، عندما قال : إنه « في كثير من البلاد إلى لا عاية لها بشأن الفضائل . . لا يبرل الواحد فيها مازن الشرف إلا إذا كانت له من أبيه أو من متروعه جهة الشرف . ثم إن صاحب الجاه والشأن الرفيع لا يسقط من مقامه ؛ وإن جاحه هو الحافظ له ، وشأنه هو الذي يقدم

أبائه وحواشييه إلى مثل مقامه، وإن كان مقدرا لكل فصيلة، وخائفاً من كل صفة إنسانية؛ فتكون الطبقات في مثل هذه البلاد على الدوام ثابتة أفرادها على حال واحد في أزمة كثيرة، فالفقراء يبقون على فقرهم، والأغنياء يدومون على غناهم، وقليل أن يصير الفقير غنياً. ويلزم لذلك تمكن الاستبداد والظلم في نموس العلاقات العلب، وثبوت جرثومة المبودية والذل في قلوب الطبقات السفلى. . وفي مثل هذه البلاد، قد يبال بعض المستضعفين وأحاد الناس ومن لا شأن لهم رفعة شأن أو علو مقام، ولكن لا من أسبابه الطبيعية. . بل بوسائل التبدل والنداجاة وإظهار المبودية لمن فوقه، ولزوم أعتابهم، أو بأن يتنصب لحلب مافهم الخاصة. فإذا دام على ذلك أزماناً رقواله، وأخذوا يده، فدرجوه في مرقى الشرف سلماً بعد سلم، حتى يلحق بهم، ويعد في حاشيتهم، فيشرف بمثل شرفهم، فيهدى الوسائل تنحرف القلوب. . وتعدم الرغبات في الفضائل. (١٤٣)

وهذا الموقف الذي وقعه الرجل ضد النظام الطبقي الثابت والمتوارث، مد فجر عمره قد ظل وعب له محافظاً عليه طوال حياته. عندما شرع في كتابة بعض الفصول في «ترحمته الذاتية» في سبب حياته الأخيرة، وتحدث عن «النسب» ودوره في توريث الفضائل قال: «إن النسب وحده ليس بالشيء، يرفع ويحمص. ولكن العمل عليه، وما يصح أن يرجع الكرم إليه، وإنما هو ما يكون عليه المرء نفسه. فإن وافق ذلك نساً عالماً وحسناً تالداً، كان أبلغ في الشرف وأعرق في الكرم، وإلا فلن يبخس العامل عمله، ولن يحرم أولئك الذين هاض عليهم المفضل الإلهي فرقع أنفسهم صم كن وضعهم أناؤهم، فجعلهم بذاتهم أصولاً للكرم، وأدواحاً للمحد، بما أودع فيهم من الغرائز الفاضلة، ووقفهم للأعمال الصالحة. فمنهم يبتدئ الحسب، وإليهم في القرون المستقبلية يرجع النسب» (١٤٤)

فموقف الأستاذ الإمام هذا من النظام الطبقي الوراثي، وهو الموقف الشديد العداء لهذا النظام، ينودنا ويقضي بنا إلى معرفة سببه، الذي يمثل في إيمان الرجل بالعمل، باعتباره القيمة الحقيقية التي تمنح هذه الحياة بذاتها الوحيدة والأصيلة. فهو يقول: «إن من لا يذوق لذة العمل الاختياري لا يدرك لذة الراحة الحقيقية؛ لأن الله تعالى لا يضع الراحة في غير العمل». ويتحدث عن بطالة الأعياء، وكيف «أن

حب الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له ، وهو تعب البطالة والكسل ، أو العمل الاضطرابي . . . (١٢٥) .

وهذا الموقف يقودنا إلى حقيقة أخرى هامة في فكر الرجل الاجتماعي ، ونعبرته إلى عدالة هذا الانقسام الذي جعل بعض المجتمع أغنياء وأغنيته فقراء ، ورأيه في ثبات هذا الانقسام وجدارته بالبقاء . . . فهو يوافق على أن فقر الفقير يجري على سنة من سنن الله في المجتمعات ، بمعنى أن هذا الفقر له أسبابه المادية في سلوك الناس وظروف حياتهم ونظم مجتمعاتهم . وبالمثل غنى الأغنياء . وفي ذات الوقت ، يرفض أن يكون الفقر والغنى من سنن الله . . . فهي أوضاع اجتماعية تجري على سنن ، وليست في ذاتها سنن وقوانين دائمة الثبات والبقاء . وقرق كبير بين الأمرين ، كما هو واضح للمتأمل في هذا الموضوع ومن ثم ، فإن تعبير هذه الأوضاع الطبقيّة والأحوال الاجتماعية زمن بالجرى على سنن أخرى أنفع وأصلح ، وهي أيضاً من سنن الله . .

وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام : « وللفقر أسباب كثيرة ، منها : الضعف وانحصر عن الكسب ، ومنها إخفاق السعي ، ومنها البطالة والكسل ، ومنها الجهل بالطرق الموصلة . إلخ إلخ . والأشياء متمكون من إرادة بعض هذه الأسباب أو تدرك ضررها وإصعاف التعليم والتربية . . . وإذا كان فقر الفقير إنما هو بالجرى على سنة من سنن الله ، فإن إزالة فقره أو مساعدته عليه أو فنه إنما يجري على سنة من سنن الله تعالى أيضاً ، كما أن غنى الغني كذلك » (١٢٦) .

فهو يعترف بانقسام المجتمعات إلى : أغنياء وفقراء ، ويرفض أن يكون التوارث مبرراً يصفى الشرعية على هذا الانقسام ، كما يرفض أن يكون هذا الانقسام سنة ثابتة الدوم والأبدية من سنن الله في المجتمعات ، ويرجع هذا الانقسام إلى أسباب مادية وبشرية . وأهم من ذلك ، يعتبر تعبير هذه الأوضاع جرياً على سنن الله أيضاً في هذه المجتمعات . .

وهناك نص من كثيرة عند الأستاذ الإمام تقطع بأن هذا التعبير الذي كان يؤمل فيه إنما كان تغييراً لمصلحة الفقراء ، وليس لمصلحة الأغنياء . فهو عندما يزور جزيرة « صقلية » ويشهد آثار ملوكها في العصور الوسطى ، يتحدث عن أحد هذه الآثار ،

وهو قصر اسلك الذي قام بقوت وعمل الفقراء، يكتب متعاطفاً مع الفقراء، فيقول: إن هذا القصر «باهر الرينة والأساس كسائر قصور الملوك في أوروبا أو في غيرها من البلاد لشربه ولعريه، مما تنفق فيه الأموال بحساب، وبغير حساب، ولا شيء منها من كد الملك أو الأمير، وإنما هي من أموال الرعية وكسب الخفأة العرة، الذين لا يجدون ما به يستترون، ويشتهدون لو ألق على جدران أبنائهم وأركان أجسادهم جزء من المليون مما ألق على حيطان تلك القصور ورواياها وسقوفها». ١٤٠. (١٤٧).

وهو يقدم صورة مفرة حياة البطالة والتعص التي يحياها الأثرياء المنطلون في المجتمع، فيقول: إن الناس يحسبون خطأ «أنهم معرطون سعداء بلذات الدنيا وشهواتها، فيكون هذا الحسبان من آلات الفساد. ولو سبروا أعورهم، وبلوا أخبارهم، لأدركوا أن ما هم فيه من ظلمة النفس وضيق العطب وفساد الأخلاق ينقص عليهم أكثر لذاتهم، ويقذف بهم إلى الإفراط الذي يولد الأمراض الحسية والنفسية، ويشير في نفوسهم كوامن الوسواس، ويجعل عقولهم كالكرة تتقاذفها صواعلج الأوهام، وأن حب الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له، وهو تعب البطالة والكسل أو انعمل الاضطرابي» (١٤٨).

بل إن الأستاذ الإمام يعتبر أن هذا الانقسام الذي حدث في المجتمع، جعل قلة منه أعياء، وأوقع أغليته في الفقر الشديد، يعتبر ذلك انحراف عن «سنة الفطرة» تحب محاربه، ويحسم تقربهم. وعندها يكتب إلى الفيلسوف الروسي «تولستوى»، يمدح فكره الاجتماعي، ويقول له: إنك قد «شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس ما انحسروا عن سنة الفطرة... وكما كان وحودك توبيخاً من الله للأغنياء، كان مدفاً من عنايته للضعفاء والفقراء». ١٤١.

فكره الاجتماعي:

ونحن إذا شئنا الانتقال من هذا الموقف الاجتماعي العام الذي وقف به وجه الأستاذ الإمام موقف المتعاضف مع الفقراء، الماصر للعمل الاختياري، والاعادي لأسلوب حياة الأعياء المتبطلين ولنظام الطبقات المتوارث... إذا شئنا تجاوز هذا

الموقف الاجتماعي العام طلباً لتصوره المحدد لما يجب أن يزور من هذا الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون . فإنا نستطيع أن نلتقي ، من خلال بصره ، بعدد من الأفكار الهامة والمحددة . وذلك مثل .

أ - إيمانه بالتكافل بين الأمة ، وضرورة «الجماعية» لحياة الإنسان .

ب - اعتباره أن الظلم الاقتصادي هو أشد أنواع الظلم الذي يقع على الإنسان من أخيه الإنسان .

ج - نبيه إلى المخاطر التي تهدق بالمجتمعات من جراء تحكم سلطان رأس المال فيها .
د - تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الإيقاق العام ، وظروفه لطبيعة الملكية ، وموقفه من الاشتراكية وعلاقتها بالإسلام .

وهي أفكار ومواقف حدد بها الأستاذ الإمام تصوره للسلبات التي يجب القضاء عليها ، والإيجابيات التي يجب العمل لإقامتها وتثبيتها في حياة الناس الاجتماعية منذ يقرب من قرن من الزمان .

التكافل.. والجماعية،

والأستاذ الإمام يعبر بمرور من هذه القضية عن رفضه للفلسفة الفردية المعرفة في فرديتها، ويضطر إلى نوع من «الجماعية» يرى به المجتمع جسداً واحداً شديد الترابط والتأثير . فهو يعتبر أن طلب «النفع الخاص» لا يجب أن يكون على حساب «النفع العام» ، بل يجب أن يكون من طريق تحقيق «النفع العام» . ويعتبر أن هذا المبدأ هو المحور الذي يجب أن يدور من حوله موقف الإنسان ، بل يعبره جوهر المصائل المعروبة فيها . هي المصائل التي درت لها كتب العلماء والحكماء ، وأنتها الصديقون والسياسيون في مؤلفاتهم ، ويجمعها طلب النفع الخاص من طريق المنفعة العامة ، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما يقع الجمعي المعنونة باسم واحد ، كحصر أو الشام أو أمريكا ، أو ينفع لعموم نوع الإنسان ولا يجلب ضرراً على أحد من المجتمعين ، لا في العاجل ولا في الآجل ، إلا أن يتوقف عليه نفع جميعهم . . . (١٢٩) .

وهو يعتبر المزايا الاقتصادية والاجتماعية التي تعود على الإنسان ثمرة بلجهاد الجهد على الجماعة البشرية التي ينتسب إليها، وليست ثمرة جهده الذاتي والفردى فقط. ذلك أن الإنسان إنما يكتسب أمدال من الناس بحدقه وعمله معهم، فهو لم يكن غنيا إلا بهم ومنهم فإذا عجز بعضهم عن اكتساب لأفة في فكره ونفسه أو علة في بدنه، فيجب على الآخرين الأحد بيده، وأن يكونوا عوناً له، حفظاً للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر... (١٥٠)».

وهو لا يقصر ذلك الأمر على مجال لكسب الاقتصادى والمالى فقط، بل يراه هائول الكسب في كل مجالات حياة ومناحيها. ذلك أن الإنسان عامل بالطبع، فإنه ما دامت له حياة فهو في حاجة إلى تقويمها، ولا محصل له عن أن يعمل بنفسه ولغيره، فإنه لا يستعمل ما يكفى لحفظ بعائه، ولأنه له من الاستعانة بغيره، وس بعنه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما. (١٥١)».

الوقوف ضد الظلم الاقتصادي:

وهذه النظرة الحبيبة للنشاط الإنسانى، وللمرأا إلى بحققها الفرد من حلال المجموع، والإيمان بضرورة تكافل الأمة، بل المجتمع الإنسانى عامة، قد قادت الأستاذ الإمام إلى موقف شديد الحسم والوضوح ضد الظلم الاجتماعى الناشئ عن المظالم الاقتصادية والمالية التي يوقعها الإنسان بأحبه الإنسان. بل لقد اعتبر هذا النوع من الظلم أشد أنواع الظلم التي تنزل بالإنسان، وذلك لارتباطه بسنطان المال الذي اعتسره أشد ألوان السلطان استحواداً على فكر الإنسان الذي يقع فريسة له، حتى يقد قطع بأن الإنسان لا يمكن أن يجمع في قلب واحد بين تعلقه بالله وتعلقه الشديد بالمال!!.

فهو يقول عن مكان هذا اللون من الظلم بين الألوان لأخرى: إنكم «لو ورستم جميع أنواع الظلم الذي يصدر من الإنسان، لو جردتم أرجحها ظلم الساحل بفصل ماله عن ملهوف يفيث ومضطرب يكشف ضرورته، أو على المصالح العامة التي تقى أمنه مصارع الهلكات، و ترفعها عن غيرها درجات، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين، أو نزبل السدود والعفاسات من طريق المسلمين فرد هذا النوع من الظلم هو الذي لا يعدر صاحبه بوجه من وجوه العذر التي يتعلل بها سواه من ظلمى أنفسهم...».

وهو يتحدث كيف أن سلطان المال يبلغ من القوة إلى الحد الذي يبرع فيه بقلب الإنسان بدلاً من الإيمان بالله، وأن الأغنياء الذين يحبون أموالهم إلى الحد الذي يبتخلون بها على المصالح العامة هم كافرون بالله على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز!! فيقول إنك «ترى كثيراً من أغنياء المسلمين عارفين بما عليه أمته من الجهل بأمور الدين، ومصالح الدنيا، ومساد الأخلاق، وتقطع الروابط وتراخي الأواحي، وما شأ عن ذلك من هضم حفرتها وانزاع مافعها من أيدي أبنائها. ويعلمون أن صلاحهم يتوقف على بدل شيء من أموالهم ينفع في التربية والتعليم ونحوهما من المنافع العامة ثم هم يدعون إلى بذل قليل من كثير ما حوزوه في صديق الحديد وب يصفونه في شهواتهم ولذاتهم وتأيد أهوائهم وحظوظهم، فيبتخلون بذلك ويرونه مغرباً ثقيلاً، ولا يحفلون بوعد الله للمتقين في سبيله ولا وعيده للباخلين بفصله. وأمثال هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين، لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبض في التألم لمصائب الإسلام وأهله فمن كان (كذلك) فهو كافر حقيقة وإن سمي نفسه مؤمناً». (١٥٢).

الوقوف ضد تحكم رأس المال

وهذا الموقف الذي حير به الأستاذ الإمام المسلمين بين الخضوع لسلطان الله وبين الخضوع لسلطان أموالهم، لم يكن وليد «الرهد» في الحياة الدنيا وما فيها من وسائل الرفاهية والاستمتاع المشروع ذلك أن هذا اللون من «الرهد» الذي دعت إليه بعض حركات التصوف، وحبسته بعض الأديان التي سبقت الإسلام في الظهور، لم يكن من رأى الأستاذ الإمام. فموقفه من المال كان موقفاً وسطاً، يرى «أن المال ليس مدموماً لذاته في دين الله، ولا مبعصب عنه، تعالى، على الإطلاق... كما هو ظاهر بصوص بعض الأديان السابقة. فكان الله يقول إنا لا نأمركم بإضاعة المال وإهماله، ولا بترك استثماره واستغلاله، وإن تأمركم بأن تكسبوه من طرق الحلال، وتمتقوا منه في طرق الخير ولز (١٥٣).

وهذا الموقف الوسط الذي ارتضاه الأستاذ الإمام إزاء المال نجده محدداً أكثر عند ما يطالع بصوصه حول «لربنا» فهو يعتبر أن استعمال المال بمال، واتخاذ المال

وسيلة لكسب المال عن طريق استعمال حاجة المحتاجين ، من الأسباب الأساسية لتحريم الربا في الإسلام . وينته إلى المحاطة بحسنة التي تحقق بالمجتمع إذا هو وقع ضحية لسلطان استعمال المال بامال ، وهو ما سمي اليوم «برأس المال المصرفي» الذي يتحكم به أرباب البنوك والاحتكارات المصرفية في المجتمعات الرأسمالية .

وعن هذه القضية لالعة الأهمية ، يتحدث الأستاذ الإمام عندما يعرض للوجه الثالث من الوجهة التي جعلت الإسلام يحرم الربا دون الربح ، فيقول : «إن التقدير (الذهب والفضة) إنما وضع ليكونا ميران لتقدير قيم الأشياء التي يتفق بها الناس في معاشيتهم . فإذا تحول هذا ، وصار انقصد مقصوداً بالاستغلال ، فإن هذا يؤدي إلى اشتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس وحصرها في أيدي الذين يجعون أعمالهم قاصرة على استعمال المال بالمال ، فسوء المال ويروو عندهم ، ويحرون في الصاديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويحصر العاملون قيم أعمالهم ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء (وهي مثل هذه) البلاد ترى المقبر يموت جوعاً ولا يجد من يجود عليه بما يسد رمقه ، إذ قل فيها التعاطف والتراحم وحلت القسوة محل الرحمة .»

ولقد أبصر الأستاذ الإمام منذ وقت مبكر حذاً في حيائه العملية والمكرية والسياسية أن تركز ثروة البلاد في أيدي قلة من أسائها ، ومن باب أولى من الأجانب الغرباء عنها ، إلى بذل كوارث كثيرة ، منها انخفاض القدرة الشرائية عند الأغلبية الفقيرة من المواطنين ، مما يؤدي إلى كساد في أسواق الزراعة والتجارة والصنوعات . فيحدث عن أضرب هذا التركيز ، وكيف أنه كما «يضر بهم (أي الأضياء) ويحواشيهم ، يضر أيضاً بثروة البلاد نفسها إذ تحصر الثروة في دوائر محصورة عند أشخاص قليلين ، لو أنهم ليست بالكثيرة ، فتكسب أسواق الصناعة والتجارة لقلة الراغبين في الصنائع والبضائع ، أي لقلة القادرين على اقتنائها . ونقل الرغبة في الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأحرار لا يهتمون اهتمام الملاك .»

ويرداد الضرر إذا وقعت لأملاك ولبيعات في أيدي العرباء والأجانب ، الذين لا يربأ أن نراهم وضحى أيديهم من غالب الأملاك العظيمة والأراضي الواسعة التي كانت في أيدي أساء البلاد . بل هذا أمر يحزن كل ذي عقل وإدراك ، ولا يغفل عنه

إلا غيبى دميء محب للمقر والفاقة^(١٥٤) . . . والرجل هذا يعبر عن مصالح قوى اجتماعية جديدة غير طبقة الإقطاعيين . . .

ثم يمضى الأستاذ الإمام، ليقول لنا: إن هذا التحكم الاستغلالي لرأس المال قد أثر في هذه المجتمعات لتي ساد فيها ذلك الصراع الاجتماعي بين العمال وأصحاب الأموال . وهو هنا يتعامل مع موقف العمال، ويعلمهم، فيقول: «إن المسألة الاجتماعية، وهي مسألة تآلب الفعلة والعمال على أصحاب الأموال، واعتصامهم المرة بعد المرة لترك العمل وتعطيل المعامل والمصانع، لأن أصحابها لا يقدرون عملهم قدر»، بل يعطوهم أقل مما يستحقون . . . ثم يمضى متحدثاً عن توقعات الكتاب الاجتماعيين للنتائج التي سترتب على هذا الصراع، فهم «يتوقعون من عاقبة ذلك انقلاباً كبيراً في العالم، ولذلك قام كثير من فلاسفتهم وعلمائهم بكتوبون الرسائل و الأسفار في تلامي شر هذه المسألة . . . وقد ألف «توستوي»، الفيلسوف الروسي كتاباً سماه (ما العمل؟)، وفيه أمور يضطرب لمضاعفها القارئ، وقد قل في آخره: إن أوروبا محقت في تحرير الناس من الرق، ولكنها عميت عن رفع نير الديار عن أعناق الناس الذين ربما استعبدهم المال يوماً ما . . .»^(١٥٥) .

والأستاذ الإمام بهذا الحديث عن «استغلال المال بالمال»، وسيطره البؤس والاحتكارات المصرفية على المجتمعات، وأثر ذلك في الخط من قيمة العمل الإنساني للعاملين يقدم حديثاً واضحاً في انعكاس الاقتصاد، بل والاقتصاد السياسي، يرداد إعجابنا به إذا نحن نظرنا إليه في هذا عصره، وفكر صاحبه، ومركزه الديني، والمكان الذي ألقى فيه هذا الحديث . . . فلقد قدمه في ساحة «الجامع الأزهر» وهو جالس بلمى دروسه في تفسير القرآن الكريم!! . . .

الواجبات في الأموال:

والأمر الذي يزيد موقف الرجل الاجتماعي وضوحاً، ويعبر لنا المطلق الذي انطلق منه إلى هذه المواقف التي أشرنا إلى بعضها، هو أمر موقفه من المال وملكيته، والواجب على أصحاب الأموال في هذه الثروات التي بين أيديهم، والوجوه التي لا بد وأن يصرفوا فيها هذه الأموال، ونظرته إلى فلسفة الإسلام لاقتصادية

والاجتماعية، وعلاقة هذه الفلسفة بالعلوم الاجتماعية، والفلسفة الاشتراكية منها بالذات . .

والرحل في هذا الموقف قد انطلق من موقف فكري شديد القدم، نستطيع أن نوجز ملامحه وقسماته في عدد من النقاط، أهمها:

أولاً. أنه قد انحاز إلى صف الدين رأوا في الأصول دعوات واجبة أكثر من الركاة، وتحدث عن ذلك في تفسيره لقول الله تعالى ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُبْعَثُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ مَنَاحِيلَ فِي كُلِّ سَبْتَةٍ فَاثْنَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦١)، مجده يقول: «إن كلمة في سبيل الله تشتمل جميع المصالح العامة» (١٥٦).

كما يحدد أن هذا الإنفاق الواجب ليس ما يلزم الإنسان لحياة أهله وولده، ولا ما نعرفه من مظاهر الكرم والجود، وإنما هو الإنفاق في المصالح القومية العامة. وهو يريد هذا الأمر حسماً ووضوحاً في تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، فيقول: «إن هذا الوصف من أقوى إشارات الإيمان بالغيب، لأن كثيراً من الناس يأثرون بصروب لعبادات الدنية كالصلاة والصوم، ومنى عرص لهم ما يقتضي بدن شيء من المال لله تعالى يمسون ولا تسمح نفوسهم بالنذل. وليس المراد بالإنفاق هنا ما يكون على الأهل والولد، ولا ما يسمونه بالحدود والكرم، كقرى الصيوف ابتغاء عرص الشهره والجاه، أو الأسس بالأصحاب، لأن هذا ليس من آثار الإيمان بالغيب، وإنما هو الإيمان لما شئ عن شعور بأن الله تعالى هو الذي رزقه وأنعم عليه به، وأن الفقر المحروم عبد لله مثله، وأنه حرم من سعة العيش لضعف أو حرمان من الأسباب التي توصل إلى الرق. أو عن إحساس بأن مصلحة من مصالح المسلمين ومنفعة من منافعهم العامة لا تقوم ولا تنصل إليهم إلا بيد إمام، وقد أوجب الله على من أوتى إمام أن ينفق منه في ذلك السبل، وهو أفضل سبل الله» (١٥٧).

ثانياً. إن هذا الإنفاق الواجب، والذي هو غير الركاة وغير النفقات الخاصة والعائلية، وغير نفقات الجود والكرم، إن هذا الإنفاق ليس محلولاً بقدر معين، ولا محلولاً بمبلغ لا يتعداه، وهو أيضاً لا يرتب وجوبه بحيزه نصاب معين من

المال، كما هو الحال في البركة وما يماثلها من الصدقات . وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام عندما يفسر قول الله سبحانه : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ ﴾ (البقرة: ٢١٩) : . . . إن القرآن أطلق «العفو» ليقدره كل قوم في كل عصر بحسب ما يليق بحالهم، لأنه خطاب عام ليس خاصاً بأهل جزيرة العرب، ولا بحال الناس ومن العثة . وإيراد بهذا الإنفاق ما وراء البركة المفروضة المحددة كصدقة التطوع على الأفراد وعلى المصالح العامة . إن الأمة المؤلفة من مليون واحد إذا كانت تبذل من فضل مالها في مصالحها العامة . . تكون أغز وأقوى من أمة مؤلفة من مائة مليون لا يبذلون شيئاً من فضول أموالهم في مثل ذلك (١٥٨) .

أي أن الذي يحدد حجم الإنفاق الواجب في الأموال والمخصص للمصالح العامة إنما هو قانون العصر وظروفه وملاسات المجتمع واحتياجاته، وهي أمور تتطور وتتغير وتعرض من الأنظمة والعلل ما يعي، تعرض لمطوَّب في هذا المقام

ثالثاً: إن اتجهير الإسلام إلى صف فلسفة «تكافل الأمة»، إنما يعني ارتكاز فلسفة الإسلام المالية على موقف غير محاز إلى «الملكية الفردية» بالمعنى المتعارف عليه في فلسفات النظم الاقتصادية الفردية في عصرنا هذا فالإسلام يحار إلى الفلسفة التي ترى في المال «ملكاً للأمة»، وليس حق الخائز لهذا المال فيه بأقوى من حق المحتاج إلى هذا المال فيه، فمركزهما العاكس من حيث مشروعية الانتفاع بهذا المال سواء وعلى قدم المساواة . . . والخائز الذي يجمع المحتاج حاجته - سواء أكان هذا المحتاج فرداً أم مصلحة عامة - هو بمثابة السارق والمغتصب لمال الآخرين !!

وهي تقرير هذه الفكرة باللغة الأهمية يقول الأستاذ الإمام في تفسيره لقول الله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِإِسْهَابٍ ﴾ (النساء: ٢٩) ، إن الله، سبحانه أضاف لأموال إلى الجميع، فلم يقل: «ماكل بعضكم ما من بعض»، لتنبية على ما مررنا مراراً من تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم، فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر بالباطل كان كأنه أباح لعبه أكل ماله وهضم حقوقه، لأن المرء يدان كعائدين . . إن في هذه الإضافة مسألة أخرى وهي أن حب المال الخائز له يجب عليه بذله

للمحتاج، فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئاً من مال غيره، ناباطل كالسرفه والعصب، لا يجوز لصاحب المال أن يخل عليه بما يحتاج إليه. (١٥٩)

رابعاً يقرر الأستاذ الإمام أن الإسلام قد عرض في الأموال «حقوقاً عامة» تجعل وصف الحياة الاشتراكية المعتدلة «شريعة» أصدق وصف لمثل هذه الاقتصادية والمالية والاجتماعية. ف نظامه الاجتماعي ليس معادياً للاشتراكية، وفلسفه الماليه ليست نفيساً لها. بل إن هذه الفلسفه انتقدت من سمات الإسلام، إنما هي من أهم القسّمات التي إذا أحباها المسلمون وأبرزوها والتزموا بتطبيقها في حياتهم استطاعوا - فضلاً عن صلاح حالهم - أن يقدموا للعالم المتعبد للإسلام بوجهه المشرق الجديد، وعند ذلك يرى الكثيرون في هذا الدين سبيلاً من سبل حل المسألة الاجتماعية، ونصبح صفته هذه من دواعي الدخول فيه.

وحول هذه الفكرة يقول الأستاذ الإمام في تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ.....﴾ (البقرة: ١٧٧) يقول: «وهذا الإتياء غير إتياء الزكاة - وهو ركن من أركان البر، وواجب كالزكاة - وهو لا يشترط فيه نصاب معين، بل هو على حسب الاستطاعة فإذا كان لا يملك إلا رغيباً ورأى مضطراً إليه، في حال استغاثته عنه، بأن لم يكن محتاجاً إليه لنفسه أو لمن يحب عليه بمقتضى وجب عليه بدله. وليس المضطر وحده هو الذي له الحق في ذلك، بل أمر الله تعالى المؤمن أن يعطى، من غير الزكاة، ﴿ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ.....﴾ (البقرة: ١٧٧) ... ومشروعة المدن لهذه الأصناف من غير مال الزكاة لا تسفيد برمن، ولا بامتلاك نصاب محدود، ولا يكون المبدون مقداراً معيناً بالنسبة إلى ما يملك ككونه عشراً أو ربع العشر مثلاً، وعما هو أمر مطلق... وقد أعفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة، التي حث عليها الكتاب العزيز، لما فيها من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة فلا يكادون يبدلون شيئاً لهؤلاء المحتاجين، إلا الميل النادر لبعض السائلين. وهم في هذا الزمان أقل لباس استحقاق، لأنهم اتخذوا السؤال حرفة، وأكثرهم واجدون.

ولو أقاموها لكان حال المسلمين في معاشهم خيراً من سائر الأمم، ولكان هذا من أسباب دخول الناس في الإسلام، وتفصيله على جميع ما يتصور الباحثون من مذاهب الاشتراكيين والماليين... (١٦٠). بل إننا نرى الرجل منذ مطلع حياته الفكرية مؤمناً بضرورة انوزيع العادل لثروة القومية على الأغلبية الساحقة من المواطنين، فيكتب في (الرفائع المصرية) في سنة ١٨٨٠م يقول: «إن أغنى البلاد وأسعداها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها». (١٦١).

مصدر هذا التفكير

وهناك كلمة لا بد أن نقال في ختام حديثنا عن تلك الصفحة المتقدمة من صفحات تفكير الأستاذ الإمام في المسألة الاجتماعية. . . وهي الكلمة الخاصة بمصدر هذا اللون من الرأى التفكير لدى الرجل . . . ومن أين جاء وما هي المدرسة التي تتلمذ عليها وأخذ عنها ذلك الم فف المتقدم في قضية الأموال؟ . . .

ولهذه الكلمة أهمية خاصة في المرحلة التي نكتب فيها هذه الدراسة عن الأستاذ الإمام. ذلك أن بعض الباحثين في تاريخنا وتراثنا، وخاصة فيما يتعلق منه بمصرنا الحديث، قد استنوا سنة سيئة حاولوا بها أن يردوا كل احواف المتقدمة والصفحات المشرقة في هذا التاريخ وذلك التراث إلى أوروبا والفكرين الأوروبيين ومدارس الفكر عند الغرب والغربيين . وفي العديد من النماسات التي دار فيها الحديث حول هذا الفكر الاجتماعي المتقدم عند الشيخ محمد عبده، كنت أسمع دائماً - بعد الدهشة والاستغراب والإعجاب - الأسئلة والاستفسارات عن قراءة الرجل لمفكرى أوروبا الاقتصادي والاجتماعيين ١١ وعن مدى استفادته من رحلته إلى أوروبا، بصحبة أستاذه جمال الدين الأفغانى، في ميدان الدراسات الاجتماعية!! . . . وكثيرون من الباحثين في ميدان الدراسات الاجتماعية عندما لم يكن يخطر ببالهم حد سماعهم لهذه الصفحة المتقدمة من فكر الرجل أن يربطوها بتراثنا الفكرى التقدمى والإنسانى في ميدان الأموال والخزاع، والموقف الذي انحاز فيه الإسلام إلى صف الجماعة والمكر لجماعى، وما يخرجه التراث العربى الإسلامى من جذور وأصول لفكر اجتماعى تنصر منذ قرون للمستغفبين والفقراء، وانحاز للعمل والعاميين، وأرسى قواعد واسعة في هذا الميدان.

ونحن هنا لسنا بصدد تقديم دراسة عن الفكر الاجتماعي استقدمي في تراث الإسلام والعرب، فذلك مما يخرج بنا عن الإطار الذي نكتب فيه والغرض الذي نسوق له الحديث، ولكتناؤنا أن نشير إلى أن الصفحات المشرقة والإسبانية والتقدمية، في الفكر الاجتماعي والاقتصادي، التي حمل بها هذا التراث كانت هي المصدر الأساسي والأول. ولا نقول الوحيد. التي استلهم منها الأستاذ الإمام هذه الصفحة المتقدمة من صفحات فكره الاجتماعي وعلى وجه التحديد يريد أن يقول: إن الرجل قد استجاب لاحتياجات عصره، في ضوء الأسس الكلية والعممة التي وضعها للإسلام كي تكون منطلقات لفلسفة اجتماعية يراكم بها المسلمون احتياجات عصورهم وظروف مجتمعاتهم الدائمة التطور والتغير باستمرار. وحتى تستلقت النظر إلى أهمية هذه الأسس الكلية والمنطلقات الإسلامية، ودرورها في تكوين الفكر الاجتماعي المتقدم لدى أي مفكر إسلامي مستر، يكفي أن نشير إلى عدد منها... وذلك مثل.

١. ذلك الانحياز الواضح من الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن القرآن إلى صف الفقراء والمستضعفين، ضد ملا فريش وأعتيائها. فمن المعلوم أن أغلب الذين أسرعوا لاعتناق الإسلام في بدء ظهوره كانوا من العبيد والفقراء الذين رأوا فيه، ضمن ما رأوه، سبيلاً للتحرير ولتحرير وثورة بعيد الحقوق المعتصبة للأغلبية المقهورة في ذلك الحين. وعندما حاولت الفئات العبية أن تطلب من الرسول الانحياز لها، وإبعاد أتباعه الفقراء، رفض، وحكى لهم بمطلق التاريخ ووقائعه وأحكامه. أن المستقل لهؤلاء الفقراء، وليس لهم، وأن العاقبة والسيطة والنصر لهذه الجماهير الفقيرة المؤمنة. وقص عليهم القرآن في ذلك مثلي قوم نوح وقوم فرعون، فالأولون قالوا للرح: ﴿أَنُؤْمِنُ بِكَ وَأَتَّبِعَكَ الْأَرْدَلُونَ﴾ (الشعراء: ١١١) وقالوا له أيضاً: ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ﴾ (هود: ٢٧) ومع ذلك استمر نوح مع هؤلاء «الأردلين»، الذين هم «الأقنون مالا وحاهاء»، فكان لهم النصر، وكانت لهم العاقبة. ومثل ذلك موقف فرعون ومن معه من الذين أمر، بموسى، إدارتهم مستضعفين طالما خضعوا لهم وأبواهم لسلطانه، فحدد الله أن إرادته إنما هي إلى جانب هؤلاء الفقراء والمستضعفين، فلقد كتب لهم المستقل والسيادة والنصر ﴿وَيُرِيدُ أَنْ يَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَمْعَهُمْ أُمَّةً وَجَمْعَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)

٢- إن الدولة العربية الإسلامية التي أسسها المسلمون بعد هجرتهم إلى «يثرب» (المدينة) قد شهدت الارتفاع التنظيم الاقتصادي والاجتماعي التي تحمل إلى جانب بساطتها وأوليتها روح فلسفة اجتماعية محاربة تمام الانحياز إلى جانب «الجماعية» و«المحموع». فبعد الهجرة بحمسة أشهر عقد الرسول - صلى الله عليه وسلم - «مؤاخاة» بين المهاجرين الذين هاجروا من مكة تاركين أموالهم، «حتى بينهم على أمرين: الحق» ويشمل الحاسب الروحي والمعوي في المجتمع الجديد والمواصاة^(١٦٢). وتشمل المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق، «وأن يصبح» القوم أسوة في هذا لأمر، أي حالهم فيه واحدة^(١٦٣)..

ثم تطور هذا التنظيم لهذه المؤاخاة لتشمل الأنصار مع المهاجرين، وصار على التوارث، بعد الموت كذلك إلى جانب: الحق، والمواصاة.. وعلمنا نزلت آية ﴿وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ (الأحزاب ٦)، في غزوة بدر نسحت التوارث فمط، وطن التنظيم الاقتصادي الإسلامي ملترما بالمواصاة التي هي المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق، بحيث يصير حال القوم في هذا الأمر أسوة واحدة^(١٦٤).

ولقد سنمترت المواقف الكثيرة لرسول - عليه الصلاة والسلام - في تأكيد هذه القسمة من قسمة التنظيم المالي والاجتماعي في المجتمع الجديد، فعندما يهجر للعز ويري الحاجة ماسة لتطبيق الجماعة والمساواة لتامة بين الناس في الطعام وما يملكون من الزاد يطبق ذلك أوفى تطبيق ويروي «مسلم» في صحيحه ثلاثاً: «حدثنا ياس بن سلمة عن أبيه قال خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في غزوة، فأصابنا جهد حتى همما أن نحر بعض ظهري^(١٦٥)، فأمرني الله - صلى الله عليه وسلم - فجمعنا مرادنا، فبسطنا به نطعاً، فاجتمع راد القوم على النطع. قال: ونحن أربع عشرة مائة.. فأكلنا حتى شبعنا جميعاً ثم حشونا جرباً»^(١٦٦).

وعندما يشعر الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن بعض المحاذير للأرض يزجرونها بما يرهق المزارعين، يصدر أمره بجمع ذلك، ويستبدل بهذا الشكل من أشكال الاستغلال لرراعي ذلك الشكل الذي يحقق مصمون شعارها الحديث:

«الأرض لمن يطلعها» . . . وفي ذلك بروي «مسلم» حديثاً صريحاً وحاصماً عندما يقول: «عن رافع بن خديج . كما نحاول الأرض على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكريها بالثلث والرابع والطعام المسمى ، فحساءنا ذات يوم وجل من عمومته ، فقال : نهانا رسول الله عن أمر كان لنا نافعاً ، نهانا أن نحاول بالأرض فكريها على الثلث والرابع والطعام المسمى ، وأمر رب الأرض أن يزرعها أو يزرعها ، وكره كراءها وما سوى ذلك» (١٦٧) . . . وعن جابر بن عبد الله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : «من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أحدها ، ولا يكرها» .

٣- إن الموقف النظري من الملكية الخاصة في هذه الدولة الإسلامية الأولى كان أقرب إلى الوقوف ضدها ولا خيار إلى صف الملكية التي تحقق مصلحة المجتمع . والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : إن «الناس شركاء في ثلاث ، الماء والكلاء والنار» (١٦٨) . وكانت هذه من أهم مصادر ثروة المجتمع في ذلك الحين وذاك المكان . ويأتي الموقف التطبيقي مؤيداً لهذا الموقف النظري ، فيحصى الرسول (أي يؤم) أكثر المناطق الزراعية خصباً و«رهاً» بأراضي من حول المدينة ، وهي منطقة «النضج» . فلقد روى البخاري عن ابن عباس - «بلغنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حمى النضج» . وهو مكان على بعد عشرين فرسخاً من المدينة ، في صدر وادي العقيق ، كان أخصب وأدهنك ، حتى كان شجره مما يغيب الراكب فيه (١٦٩)

٤- في مختلف الجوانب النظرية لمسألة الاجتماعية يلتقي بمزيد من الأحاديث النبوية التي تنصير للعمل ، وللجماعية ، وللعقراء ، والتي تنهى عن حيازة ما زاد على احتياجات الإنسان .

ففي تحجيد العمل ، نقرأ قوله - صلى الله عليه وسلم - «لأن يحتطب أحدكم - وفي رواية - لأن يأخذ أحدكم حطباً لم يحتطب - خير له من أن يسأل الناس ، أعطوه أو منموه» . . . وعن اليد العاملة نقرأ قوله «هذه يد يعصبها الله ورسوله» وقوله . «لا يؤجر أحد إلا بكديعه» وقوله «أطيب الكسب عمل الرجل بيده» (١٧٠) .

وفي الانتصار للموقف الجماعي والنظرة الجماعية ، نقرأ الحديث الذي يرويه

«الطيراني» عن أبي موسى، فيقول: «نه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لن ترموا حتى تراحموا» قالوا: يا رسول الله، كلنا رحيم! قال: «إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنها رحمة العامة».

وهي تقرير المبدأ الذي يحدد للمفراء في أموال الأعياء ما يكفيهم ويدفع عنهم الحاجة - وهو ما وجدناه في تفسير الأستاذ الإمام لعول الله سبحانه: ﴿وَمَا أَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء ٢٩). - في تقرير هذا المبدأ بقرأ الحديث الذي يرويه الإمام علي عن الرسول، والذي يقول فيه: «إن لله على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم، وما يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يصنع أغنيائهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساب شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً».

وعن الموقف النظري الذي يهي عن حيازة ما زاد على الحاجة، نقرأ الحديث الذي يرويه «مسلم» في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: «بينما نحن في سفر مع النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ جاء رجل على راحلة له... قال: فجعل يصرف بصره يمينا وشمالاً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من كان معه فضل ظهر فليعده على من لا ظهر له، ومن كان له فضل رء فليعده على من لا زاد له... قال... فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد مما في فضل» (١٧١).



ونحن نعتقد أن هذه الأحاديث، والمواقف: النظرية والعملية، التي عرفناها اندولة العربية الإسلامية، قد كانت «السافة الدستورية» المقدسة التي رأى في صورتها الأستاذ الإمام واقع مجتمعه وظروف عصره - ومن ثم، كانت بمثابة الحدود الأولى التي تغد منها فكرة «اجتماعي والاقتصادي» - فلقد كان الرجل عصرها ومستيرا ومجتهدا ومجددا، يالف الذي جعله يعيش عصره ويصير احتياجاته. كما كان أمينا ووهيا لثرائه العربي الإسلامي الذي رأى على ضوء مبادئه انكابة وقواعد النظرية العامة ظروف العصر والقضايا الجديدة التي طرحها تطور الحياة. وفي هذا الإطار، ومن هذا الموقع الفكري علينا أن نفسر مرقفه

الاجتماعي المتعلم، فنعلمه إن شئنا التعليل، ونفسره إن أردنا التفسير، ونبعث عن جذوره لأدلى إن أردنا الوصول إلى شيء من ذلك. . . وإن كان هذا كله لا يعنى أن الرجل لم يقرأ لمفكرين ماليين واجتماعيين غربيين وشرقيين، فلقد قرأ الكثير والكثير. . . لتولستوى وغيره من مفكرى عصره الاجتماعيين. ولكن الإطار الذى حددناه هو السبيل الوحيد السليم لوضع فكره الاجتماعى فى مكانه الصحيح. . . هذا الفكر الذى لا نقول عنه إنه كان فكراً اشتراكياً، وإنما نضعه فى مكان بارز من الفكر «الإنسانى» الطامع إلى لون من العدالة الاجتماعية يتناسب مع فهم الرجل لطروف عصره والأحكام الكلية التى جاء بها الإسلام فى هذا الميدان. . . فلم يكن الرجل محامياً عن الجماهير الكادحة فى المجتمع، وإنما كان أقرب إلى تمثيل الطبقة الوسطى التى كانت تلعب دوراً تقديمياً وثورياً فى عصره، ولكنه كان أيضاً صاحب موقف «شمولى» فى نظراته للمجتمع جعله ينفذ إلى جانب الفقراء أيضاً. . . وهذه الملاحظة إنما تمثل بالنسبة للمبحث قضية تتعلق بالمنهج الذى يجب أن يعالج به دراساتنا لفكر الأستاذ الإمام وأمثاله من أئمة المفكرين المسلمين.

التربية والتعليم

(أمر التربية هو كل شيء... وعليه يُبنى كل شيء...
وكل مفقود يفقد بفقد العلم، وكل موجود يوجد
بوجود العلم.. وأى إصلاح للشرق والشرفيين لا بد
وأن يستند إلى الدين، حتى يكون سهل القبول، شديد
الرسوخ، عميق الخلود في نفوس الناس.. والناس، في
التعليم، طبقات ثلاث: العامة... والمثقفة...
والعلماء... ويجب لمحدث ما يلزم لكل واحدة من هذه
الطبقات الثلاث من التعليم كما ونوعاً !!)

محمد عبده

التربية والتعليم

من النظرة الشاملة إلى الفكر الذي قدمه الأستاذ الإمام في موضوع التربية والتعليم، نجد أن الرجل كان صاحب نظرة مثالية، غير واقعية إلى هذا الحد من حقول الإصلاح . فهو عندما يعتقد أن التربية هي العصا السحرية التي تغير كل شيء ، وتبدل كل سلبى لتجعله إيجابيا، وتعديل كل مقوص فجعله كاملاً، ونطلق كل مقيد فتجعله منحرراً . . إلخ . إلخ . . عندما يعتقد ذلك، أعف - أو قبل من شأن - الحوائث الأخرى في حياة المجتمع، والمشاكل العديدة التي لا بد من أن يسير المصلحون أو الثوار في حلها حبا إلى حب مع الإصلاح التربوي والنهضة بالتعليم .

فليست التربية تكفى لوجود حياة أمريكية سعيدة ومستقرة، إذ لا بد من حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية التي تطحن الأسرة وتنفى في طريق سعادتها واستقرارها بالأسواق والعقارات . .

وليست التربية تكفى للحاق بالأمم المتقدمة، إذ لا بد لخلق المناخ الصالح للتربية من الدخول في معارك عديدة ضدها يعترض قيام هذا المناخ الصالح من عقبات ومعوقات . كما لا بد من تحديد أي أنواع التربية والتعليم هو الذي يمكن من اللحاق بالأمم المتقدمة، وهو أمر يتوقف على تحديد ماهية التقدم، وارتباط معايير العصر الذي نعيشه، والمهام التي على المجتمع أن ينجزها في هذه المرحلة المحددة من مراحل نموه وتطوره . . إلخ . . إلخ .

و نحن نفتقد هذه النظرة الشاملة عند دراسة فكر ابرحل في هذا الميدان . . ويبدو أن تجربته الفردية الخاصة كانت النموذج الذي صدر عنه وتصوره وملك عليه ليه ، وهو يتحدث عن هذا الموضوع . فهو فلاح تزوج في القرية وطمع ، بل وناضل من أجل أن يعمل فلاحاً في الأرض مثل أخويه «علي» و«محروس» ، ولكن الآفاق الفكرية والسلوك التربوي اللذين استمادهما من أستاذه جمال الدين الأفغانى قد جعلاه أحد عقول الأمة العربية والإسلامية الأكثر بروزاً وتخليقاً في سماء عصره . ولقد نقلت به «البرية» من مشاركة «علي» و«محروس» في فلاحية الأرض إلى مشاركته الأنبياء : إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، والشهداء والمصديقين والقديسين في بعض مراتب الفكر والحكمة والسوغ . . كما بقول .

سيطرت على نظرة الرجل إلى موضوع «التربية» تجربته الذاتية هذه . . فاعتبر «أن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية» . . وهي عبارة عن السعادة الحقيقية . . فإذا تربى لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه ،

وفي الوقت الذي كانت مصر تزوج فيه تحت يبر الاحتلال البريطاني سنة ١٨٩٦م ، وتزخر فيه بعدد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تحتج إلى ثورة تغير المجتمع تغيير ، حظياً بعد أن تحرره من قوات الاحتلال وقواه ، لا يرى الرجل شيئاً ينقص السلاسل سوى التربية ، فيقول : «نحن في بلاد ررقها الله سعة من العيش ، ومنعها خصوبة وغنى سهلان على كل عائش فيها قطع أيام الحياة بالراحة والسعة . ولكنهما ويا للأسف مهيت ، مع ذلك ، بأشد ضرور المسقر» فقر العقول والتربية . . (١٧٣) .

وعنده ، أن الإنسان إذا افتقد التربية ، افتقد كل شيء ، . . فليستطيع أن ينحلي «بالعدل» أو «الغنى» أو الكمال إلا إذا كان مصقولاً بالتربية والتعليم ، «ذلك أن عدل الجاهل ظلم ، وإن ضاه فقر ، فإن أتى من البخت الاتفاقى فلا بد يوماً أن يختل سيره الخبط فظلم . وإن كمال الجاهل نقص ، فإنه طلاء على حائط خرب عما هليل يكشط ويتناثر منه التراب ثم يهدم . .

فقر الجهول بلا علم إلى أدب فقر احماد بلا رأس إلى دس ١١

وسبب من هذه النظرة المثالية إلى قصة لترسة والتعلم، علق الأستاذ الإمام آماله في تحقيقها على «الأغبياء» الذين رأى فيهم أصحاب المصلحة الحقيقية في النهوض بالبلاد للحفاظ على مكانتهم فيها . ورأى أن دورهم في هذا الميدان أعظم وأكبر من دور الحكومة فيه . . فقال: «إن على الأعتباء متاء الذين يخافون من تغلب الغير عليهم، وتداول الأيدي الظالمة إليهم، أكثر من العقراء، أن يأتنفوا ويتحدوا، ويذكرو من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس والمكاتب واتساع دوائر التعلم، حتى تعم التربة وتنت في البلاد حرائم العقل والإدراك، وتنمو روح الحق والإصلاح، وتهذب النفوس، ويشتهد الإحساس بالمذبح والمضار، فيوجد من أبناء البلاد من يصارع بني غيرها من الأمم، فتكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة، لهم ما لنا وعليهم ما علينا . وعلى الحكومة في جميع ذلك أن تسر قوانين التعليم وتلاحظ أحوال المعلمين والمتعلمين .» (١٧٣)

ونحن نقول: «إن نظرت هذه «مثالية» غير واقعية ولا علمية، لأن القضية قبل كل ذلك . هن هؤلاء الأغبياء أصحاب مصلحة في «شيوع» هذا الذي يدعو إليه الشيع محمد عبده في البلاد، حتى ينصروه ويذلوا في سبيله الأموال^{١٩} لقد أثبت تجربة الرجن «العملية» أنهم ليسوا كذلك، وأن الحكومة ليست كذلك، وهي التجربة التي تحصلت له عندما مارس العمل في هذا الحقل من حقول الإصلاح . .

ومن أبرز الأدلة على أن نظره الرجن إلى هذا الموضوع كانت نظرة «مثالية» غير واقعة ولا علمية، أنه باطل من أجل أن يكون العمل التربوي «بديلاً» عن العمل السياسي، بينما النظرة العلمية في دراسة المجتمعات تصح التطور التربوي في مكانه من العملية الشاملة للتقدم، وهي العملية التي تجمعها النظرة السياسية والخطة السياسية والعمل السياسي للنهوض بهذه المجتمعات . . فلقد كان الرجن، بسبب استعراقه التأمل في هذا الحقل قل غير، وأكثر من غير، من الحقول، يعتقد أن العمل التربوي يمكن أن يتجفع ويشمر بعيداً عن التأثير بالعوامل السياسية وغيرها، وأنه أكثر من ذلك يمكن أن يكون بديلاً عن الاشتغال بما عداها من العوامل والمهام . . وهو لذلك يعجب للنهائ الذين لا يصرغون للتربية بدلاً من الاشتغال بالسياسة، فيقول: «إني لأعجب جعل نهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء، وعليه يبني كل شيء» . إن

السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عظيم، لو صرفه ووجهه لتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة وقد عرضت عليه حين كنا في «باريس» أن تترك السياسة وتذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعم ونرى ما نتخار من التلاميذ على مشربنا. فلا تقصى عشر مسين إلا ويكون عندنا كذا، وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن الانتشار... فقال (أي جمال الدين) إنما أنت مشط!!..

من سوء حظ المسلمين أن كل من كان فيه استعداد لشيء يشتغل به غيره. فاشغال هذه الأميرة (برلى هانم فاضل) بالسياسة كاشتغال السيد جمال الدين بها!! وهو رجل عالم، وأعرف لنا من الإسلام وحالة المسلمين، وكان قادراً على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، ولكنه وجه كل عاينه إلى السياسة، فضاع استعداداه هذا. وهذه الأميرة قادرة على تأسيس عمل بعيد في تهذيب البنت، فإن من حولها من الأميرات يفتق نفقات كبيرة لإسرافها وتذيرها. ولو أنها حملتهن وأمثالهن من النساء العبيات على إنشاء مدرسة لتربية البنات وتعليمهن، واستحضرت لهن معلمات من لأمانة أو سوريا، فكان حير عمل عمله، وما كن ليحافظنها؟ فإذا لم يأت بالعائدة المطلوبة كان غرساً أو بذراً عجنى شعره ولو بعد حين...»

بل لقد كان الأستاذ الإمام يعتقد بإمكانية، من بضرورة أن بعض المصالح الطرف عن الفساد والمحالقات القائمة في المجتمع، من وأن يساعد على نقائها أحياناً، في سبيل أن يتمكن من بلوغ هدفه في التربية والتعليم!! فهو يتحدث عن تصوره للعلاقة المثلى التي كن من الواجب أن تقوم بين جمال الدين الأفغاني وبين السلطان عبد الحميد وحاشيته فيقول لو أن السيد جمال الدين «تقرب من السلطان بقدر يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم - من غير تعرض لفساد حاشيته ولا تدخل في شئونهم، بل مع مساعدتهم على أعراضهم الخسيسة - فكان حسناً، ولقد أن ينفذ ما ربه... مثلاً، يحسن للسلطان أن يصدر إرادته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس، ويفرن هذا السعي بإعطاء «أبي الهدى» حمسمة جنية، وإعطاء نيشان لاسه أو أخيه، فإذا رآه «أبو الهدى» يخدمه فيما هو مهم عنده فإما أن يواتيه وإما ألا يواته. وهلم جرا. ولكنه تدح في شئون هؤلاء فاسدي الطبع والأحلاق وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مساعده...» (١٧٤).

ونحن نعتقد خطأ الأستاذ الإمام في نظرنه هذه لموقف الأفغانى فلولا تدخله وتدخل أمثاله فى شئون «عاسدى الطبع» هؤلاء، لتكرست فى المجمعات إلى الأبد مثل هذه التماذج، ولما دفع بها التطور إلى روابى التسمان والعدم، ولما قدمت الثورات وحركات التقدم التماذج الأكثر تقدماً والأكثر «مصادفاً بما هو طيب وجميل من أخلاق الإنسان». كما نعتقد بأن نظرة الأستاذ الإمام هذه إلى تلك القضية هى من أهم المقاتيح إلى شخصية الرجل ومسلكه ومهجه الذى على أساسه أقام علاماته بالقوى المختلفة فى مصر يومئذ، ومن بينها سلطات الاحتلال فلم يكن الرجل راضعاً عن كثير من الأوضاع التى سكنت عندها، ولا سعيداً بكثير من العلاقات التى دخل فيها، ولكنه كان صاحب هدف كبير فظن أن بلوغه ربه بالسكوت على أشياء لا يصح السكوت عليها والدخول فى علاقات يحسن ألا يدخل فيها من له مثل مكانه ومكانته فى البلاد!!



وسبب من هذه النظرة المثالية، يلتقى فى فكر الرجل بأمثلة عديدة لقضايا معتقدة، أعتقد أن التربية وحدها كقيلة بتقديم الحلول اسحرية لها

والأمة التى «لم تقوم بموسسها بالتربية السليمة»، ولم تثقف عقولها بالمعارف الصحيحة، سبيلها إلى بلوغ هذه العية أن تترك «لولى أمرها» الذى يهض بمهمة تهذيبها وإصلاح طامعها، وذلك قبل تغيير نظامها السياسية والاجتماعية، واستبدال بالأنظمة الفردية للحكم الشورى والدستورى واليأس منها. مع أن الطريق الوحيد السليم هو أن تبدأ هذه الأمة بإيجاد المناخ السياسى والاجتماعى الذى يتيح بها التربية والتنقيف والتهذيب^(١٧٥). اللهم إلا إذا كان الحديث عن تهذيب قلة محطوطة من أبناء هذه الأمة، يمكن أن يتحقق لها ذلك فى ظل الحكم الفردى وأنظمة الاستبداد

وعندما كان النفوذ الاستعمارى الأوروبى يزحف على الولايات العربية العثمانية فى المشرق العربى، مستخدماً العديد من الأسلحة والوسائل، ومنها مدارس جمعيات النشير لم ير الأستاذ الإمام سلاحاً نحارب به هذا النفوذ الاستعمارى سوى سلاح التربية. فهو يقول: إنه لا سبيل لمواجهة النفوذ الأجنبى

في لبنان إلا بالتربية ومدفعة الأجانب بمثل سلاحهم . . وما أسهر سد تلك المنافذ على أولئك لأجانب بإنشاء معهد للتربية العنصرية

وعندما تلعب الطائفية دورها في تزيق المجتمعات انعزبية في الشم، ونقسم المواطنين هناك إلى سنة وشيعة، ودروز وعلويين . إلح . إلح . ويتعلق زعماء الدروز باستمواذ الإنجليز، يرى الأستاذ الإمام أنه لا طريق لإصلاحهم وراحة الدولة من ناحيتهم إلا ما يسلكه غيرنا مثل هذه لغاية وهو التربية والتعليم، مع اختيار الصالحين لقيام بهما .» (١٧٦)

مع أن المشكلة لطائفية هذه عديداً من الجوانب، من أهمها جوانبها لاقتصادية والاجتماعية والأوضاع الطبقيّة لرعائتها الذين يدعون أوار باره، والامتيازات الاقتصادية والاجتماعية التي تتمتع بها بعض هذه الطوائف سيما بحرم منها الآخرون . . ولكن نظرة الأستاذ الإمام «الثالية» لقضية التربية والتعميم جعلتها في نظره عصا سحرية قادرة على صفع المستعجلات .



وبوع التربية التي كان الأستاذ الإمام يراها ويدعو إليها من الأمور التي تستحق الدرس والتأمل والانتباه . . فهي، على كل مستوياتها، تربية تستند إلى الدين، وتنبع من تعاليمه، وتتصل به نسب وثيق . وذلك لأن الرجل كان صاحب رأى يرى أن أي إصلاح للشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين حتى يكون سهل القبول، شديد الرسوخ، عميق الجذور في نفوس الناس . وهو مع إيمانه بالوطن والوطنية، لا يرى أن هذه الوطنية يمكن أن تكون «عقيدة» تحمل محل «الدين» في دفع عجلة الإصلاح إلى الأمام، فمن «ظن أن اسم الوطن، ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطبانية يقوم مقام الدين في إتهامهم الهضم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها، فقد ضل سوء السبيل .» (١٧٧)

وهو يريد رأيه في دور الدين في التربية إيضاحاً وتحديداً، عندئذ يتحدث إلى أساس، يقول لهم «إن مطلوبكم المحجوب هو العلم كان العلم فيكم وكان الحق معه، وكان الحق فيكم وكان المحدث معه . . كل معقود يفقد بمقد العلم، وكل موجود يوجد بوجود العلم . . أم العلم الذي نحسن بحاجتنا إليه، فيظن قوم أنه علم

الصناعة وما به إصلاح مادة العمل في الزراعة والتجارة مثلاً وهذا ظلي باطل فإن
 لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا، نجد أمراً وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها. إن
 الصناعة لو وجدت بأيدٍ بجا فبما عجزاً عن حفظها، وإن المنفعة قد تنهت لك ثم
 تفلت ما لشيء في نفوسنا؛ فنحن بشكو ضعف الهمم، وتحادل الأيدي، وتغرق
 الأهواء، والغفلة عن المصلحة الثابتة. وعلوم الصناعات لا تعيدنا دعماً لما نشكوه،
 فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم، ألا وهو العلم الذي يمس النفس، وهو علم
 الحياة البشرية. . . العلم المحيى للنفوس هو علم أدب النفس، وكل أدب لها هو في
 الدين. فما فقدناه هو التبحر في آداب الدين، وما نحس من أنفسنا طلبه هو التعفُّف
 في الدين ولا أريد أن نطلب علماً محفوظاً، ولكن نطلب علماً مرعياً ملحوظاً

فإذا استكملت النفس بآدابها، عرفت مقامها من الوجود، وأدركت منزلة الحق
 في صلاح العالم، فانتصب لصره، وأيقنت بحاحتها إلى مشاركيها في الوطن
 والدولة والملة. وإننا في تخصيص هذا العلم الحيوي لا محتاج إلى الاستعانة من
 المعداد عندنا، بل يكفيه فيه الرجوع لما تركناه، وتحليل ما حبطنا. فهذه كتبنا لندبته
 ولأدبية حاوية لما فوق الكافية من طلب، وليس في كتب غير ما يريد عنها إلا بما لا
 حاجة بنا إليه. وكف وصل إليها وحوادثنا بالتنازل عن آباء، فنصل إلينا حياة
 نفوسنا بما أورثونا من علومهم وآدابهم، ولا يتيسر بنا ذلك إلا بعلم اللغات التي
 أودعوها معارفهم، وهي لدينا لغتان: التركية. . . والعربية^(١٧٨).

ونحن معتقد أن لأستاذ الإمام قد وقف في هذا النص من العلوم الحديثة،
 وبخاصة علوم الحياة العممية، موقفاً شديد المحافظة. فهو قد أنكر دور هذه العلوم
 في تأديب النفس وإحيائها، وهو دور بالغ الأثر وأكيد. وهو قد أعس الاستغناء عن
 الاستعانة من التراث الإنساني، والاقتصار على ما في العربية والتركية من معارف
 وعلوم. وعلى الرغم من أنه أعلن أن لعلم المطلوب إحياءه هو العلم المرعى
 الملحوظ لا العلم الملحوظ، إلا أننا نعتقد أن أوقفه هذا قد حدث من رحلته تلك
 النظرة الوحيدة الجانبة التي اكتفت بالتركيز على جانب واحد من العلوم، هو
 جانب علوم الدين، ولعل على البيئة العشائية التي كتب فيها هذا الكلام^(١٧٩)، وما
 كان بها من تيارات محافظة قوية، تقف تجاهها تيارات شديدة «التفرع» إلى حد
 نشويه الشخصية العربية والمسلمة. . . لعل في هذه البيئة التفسير لذلك العلو في

تقدير جانب من العلوم والتقصير في تقدير جوانب أخرى ، لأن مواقف الأمتاذ الإمام فيما بعد ذلك لم تقف عند هذا المستوى من العمق والتقصير . .

ولم يكن رأيه في ضرورة اسناد التربية إلى الدين خاصة بالتربية العثمانية ولا بالتربية في القطر السوري اللتين أمرد لإصلاح التعليم في كل منهما لائحة خاصة ، وإنما كان ذلك رأيه أيضا عندما عرض لإصلاح التربية في مصر ، لأن هذا كان رأيه ، كما أسلفنا ، بالنسبة لكل الشرق وجميع الشرفيين . .

فهو بعد أن يرجع أسباب «احتقار النظام والتأثر بالسواس» عند المصريين إلى «بعد جمهورهم عن المعرفة بوجوه المصالح وحرمانهم من التربية التي تطبع نفوس أغلبهم على الاستقامة والتزودة والنصر في العواقب . . .» ، يرى أن هذه التربية المعتقد والمشودة لا بد وأن تستند إلى الدين ، ونسج منه ، وتكون شديدة الارتباط به ، فيقول : «إن أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين ، حتى صار طبعاً فيها ، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق لدين فقد بدر بغير صالح لتربية التي أودعه فيها ، فلا يبت ، ويصعب تعبه ، ويخفق سعيه وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي بسموها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم ، فإن لأحوذيين بها لم يزدادوا إلا فساداً ، وإن قيل إن لهم شيئاً من المعلومات فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم ، فلا أثر لها في نفوسهم . .» (١٨٠) .

ونحن نود أن نستلعت انظر إلى خطأ الذين يستنتجون من هذه النصوص أن الرجل كان داعية «تربية دينية» و«تعميم ديني» فقط لا غير ، لأنه فرق بين «التعليم الديني» و«التعليم المؤسس على مبادئ الدين» والرجل كان داعياً للثنائي غير معبذ بلاقصار على الأول ، وذلك بدليل أن لمرزخ الذي حذره ، وأسهم فيه ، وشاء له أن يكون صورة المستقبل كان نموذج «مدرسة دار العلوم العليا» ، وهي تعليم مدني يستجيب لعروف عصره ويقدم مع المبادئ الدينية الصلات التي ينبه على ضرورتها الأمتاذ الإمام بل لقد كانت للرجل بالنسبة لتعليم الديني والمدارس الدينية آراء فيها من الجرأة الشيء الكثير . كان يتعنى أن يبلغ الإنسان ، من كل دين ، إلى حد أن يجعل تعليمه مدنياً خالصاً ، وأن تكون لتعليم الدين أماكن خاصة بهذا اللون ،

وأن يروى المزج بين النوعين في مدارس التعليم العام . . نعم لقد رأى هذا، وإن كان قد استبعد قول الناس له في بلاد الشرق، فكثرت يحدت المصريين من إرسال أبنائهم إلى مدارس الإرساليات الأجنبية وبعثات التبشير، للحفاظ على عقيدتهم التي تؤثر فيها هذه المدارس، وذلك «حتى يأذن الله تعالى بمنح التعليم الديني في جميع مدارس العام، فتكون لمدارس قاصرة على العلوم غير الدينية والصنائع، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه وتربيته عفتصاه وهذا - حصراً في مثل أقطارنا - أبعد من محيى الألف على رأس المائة!!» (١٨١).



وهناك جانب آخر من جوانب فكر الرجل في موضوع «التعليم» نصنع له في دراسات اصطلاحات محددة، مثل «ديمقراطية» لتعليم، أو «طبقة» المعلم . . فالدين يرون حق أبناء المحتسب جميع - يصرف النظر عن الرصع - طبقى - في بلوغ أعلى مراحل التعليم، وواحد الدولة في السلوك بهم إلى هذه المستويات الرفيعة، ينادون «ديمقراطية التعليم» . . يسما الذين يرون لكل طبقة اجتماعية مستوى تعليم لا تتعداه هم من أنصار «طبقة التعليم» . . والأمر المؤسف أن الأسناد الإمام كان من أنصار «طبقة» التعليم!

فهو يقول بصراحة: «إن الناس في التعليم طبقات ثلاث»

فالطبقة الأولى: العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتعلمهم.

والثانية: طبقة الساسة من يتعلمون العمل للدولة في تدبير أمر الرعية، وحمايتها من ضباط العسكرية، وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلم بهم، ومأموري الإدارة على اختلاف مراتبهم.

والطبقة الثالثة: طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية

وإن الواجب هو «تخصيد ما يلزم لكل واحدة» من هذه الطبقات من التعليم، كما ونوعاً . . وعندما يريد الأستاذ الإمام أن يتحفظ على تقسيمه هذا، ليقول لنا إن ارتفاع الناس بالتعليم من الطبقات الدنيا إلى العليا عبر ممنوع، لجد ضرره هذا الامتلاء والتحفظ لا تحرج عن حدود «الشواذ» وحالات الفردية و«الاحاد» من

الوابع ، فيقول «ولا يريد بهذا التسميم منع الأحاد من كل طبقة أن يطلبوا الكمال الذي يخص به من فوقهم . . .» (١٨٢).

فهو موقف طبقى ينظر إلى التعميم من موقع طبقى ، فيقسم الناس إلى طبقات تبع بوصفهم الاجتماعى ، ويضع لكل طبقة «حدودا تعلمية» لا تتعداها ، اللهم إلا بالنسبة للأحاد «والشواد» الذين لا يقاس عليهم فى تحظى هذه الحدود ١١

وحتى لا يترحم إسان أننا نظلم الرجل ، ننعم مدلول كلماته هذه على موقفه ونشاطه فى حقل التربية والمعيم ، تلقى نظرة متأملة على جهوده العملية فى هذا المجال ، وهى الجهود التى أتاحت له عندما رأس (الجمعية الخيرية الإسلامية) التى كانت تعمل فى خدمات ثقافية واجتماعية فى مقدمتها التعليم (١٨٣) .

فى ذلك التاريخ ، كانت مدارس التعليم العامة الأميرية ، التى يمد فيها الإنجليز محفظهم التعليمى تفق بالتلميذ المصرى عند الحدود لئى تجعل منه موظف محدود الأفق . وكما ديوان لا يهتم بشئون الوطن ، ولا بما هو أساس من المعارف الإنسانية وأصول العلوم ، والنظرة الشاملة والكلية لتكون أو التاريخ أو الإنسان .

وفى ذلك التاريخ أيضا ، كان مصطفى كامل وقبر الحرب الوطنى يميضان المدارس كى تقدم نموذج الوطنى المصرى المثقف الذى تجعل منه الثقافة صاحب موقف ثورى فى مهادنة الاحتلال ، وهى المدارس التى اجتذبت أساء البروجورية المصرية الصغيرة ، وأسهمت فى تكوين هذه الطقة ولورة شخصيتها فى المجتمع . .

فماذا كانت مهام المدارس التى أشرف عليها الأسناد الإمام مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية؟ . .

إن الرجل يحدد فلسفة هذه المدارس . . فهى ليست كمدارس الحكومة تعمل لتخريج الموظفين ، ومن ثم ليست خاصة بالطبقة الشاوية من الطبقات الثلاث التى سبق أن تحدث عنها . وهى ليست كالأزهر أو دار العلوم تعمل لتكوين العلماء وأهل الإرشاد والتربية . وإنما لتعليم أولاد الفقراء من أبناء أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم ، أى إنها خاصة بأهلية الشعب المصرى الساحقة . . هدامن

حيث البيئة الاجتماعية التي تسند لها هذه المدارس . . . أما الفلسفة التي تجعل تعليمها مساهمة أكيدة في تكريس «طوعية» التعليم، فإنها تتبع من استهدف هذه المدارس من وراء التعلم فيها أن يظل «ولد التجار تجاراً» و«ولد الحداد حداداً» و«ولد الفرائش فراشاً». وأن تحدث لهم فقط زيادة في الأجر بمسب الخدمات الأرقى التي يقدمونها للمخدومين! «إد لا شك أن الإنسان إذا ظهر «فراش» كاتب مهذب يريد في أجره ويطول عنده مكثه»! . أما نحطى هذه الحدود فهو وقف، أيضاً، على الأحاد من النوازع وغير المعادين

وفي إحدى خطب الأساذ الإمام في مدارس هذه الجمعية في أولى السنوات التي تولى فيها رئاستها، يقدم لنا تصوره لها في فلسفتها، فيقول: «لم تنشأ الجمعية لمقصد أعلى من هذا هي مدرستها، كأخذ الشهادات والاستعدادات لوظائف، من أهم مقاصدها أن تنزع من القوم اعتقاد أن التعليم لا فائدة فيه إلا الاستخدم في الحكومة . . والجمعية توطن نفوس التلاميذ في مدارسها على أن يعمل الواحد منهم عمل أبيه بإتقان، ويعيش مع الناس بالأمانة والاستقامة. وولد التجار يكون تجاراً، وولد الحداد يكون حداداً، وولد الفرائش يكون فراشاً، والسرية والتعليم يساعدان كلا على إتقان عمله وصناعته، فيكون أكثر كسلاً لأن أكثر إتقانا للعمل، مع الأمانة والاستقامة، ولا شك أن الإنسان إذا ظهر بفراش كاتب مهذب يريد في أجره، ويطول عنده مكثه . . ومن كان عنده استعداد لشيء أعنى مما كان عليه أمأزه، وظهر عليه ذلك، فإنه يسعى إليه من نفسه، والجمعية تساعد عليه . .

والجمعية مهتمة بإنشاء قسم صناعي في مدارسها، ويشغل فيه التلميذ بصاعة والده، مدة سنة . إنها تعلم التلامذة بأنهم لو ألبسهم أولاً، ثم للأقربين، ثم للأمة . . . وتتبع من نفوسهم المل إلى وظائف الحكومة . . . من يتعلم في المدارس الأخرى، وفي أوروبا، يصبح مشغولاً بالأمانى الباطلة التي لا تدرك . . (١٨٤) وليس عندنا لغة أجنبية، لأننا لا نعد التلامذة للوظائف والشهادات، وإنما نعدهم للعمل بالحرف والصنائع . .

كنت أحب أن يكون هذا التعليم عاماً في البلاد، مشافى في جميع الطبقات، ثم

ينسئى بعده لكل طئفة أن تتناول من العلوم والفنون والذمات فى المدارس الثانوية والعالية ما هى مسعدة له . . . هذا التعليم سلم يرتقى عه الغنى إلى التعليم العالى ، ويجعل الفقير على مقربة من الغنى فى المكر والخلق ، فإما أن يجد فيلحقه ، وإما أن يحس الاستمادة منه بخدمته ومساعدته فى أعماله وبالصدق والأمانة . فهذا التعليم لا يستغنى عه أحد ، حتى الحمار والحمال . (١٨٥)

وطيئى . فإن لأبناء الأعياء من الإمكانيات ما يرتقى بهم إلى المدارس الثانوية والعالية بما فيها من علوم وفنون ، أما الشعب الفقير فليس أمامه إلا الاستمادة «بخدمه» الأعياء ومساعدتهم فى أعمالهم بالصدق والأمانة فقط لا غير اللهم إلا النوايغ الذين ترتفع بهم عبقرياتهم عن مستوى الخدم للأعياء !! . إن هذا هو جوهر «طئقة» التعلم عند الأستاذ الإمام ، مارسه فى التطبيق بعد أن قدم له تصوراً نظرياً أشرباً إليه منذ قليل .



ويدو أن الأستاذ الإمام قد استرجع النظر فى تجربته بهذا الحق قبل شهر من انتقاله عن هذه الحياة ، فأدرك أنه لم يحقق فيه النجاح الذى أمله ، والذى نازل فى سبيله عن كثير من المواقف والأشياء .

فالإتحليل القاتمون على شئون التعليم العام مصممون على «أن لا حق لأولاد الفقراء فى نوع من التعليم الذى تقوم به الحكومة» . وهم لا يقيمون المدارس التى يستطيع خريجها «أن يمارس حرفة تقوم بمعيشته» . . . ولقد قلت الفقات الحكومية على التعلم ، ورادت مصروفاته على أولياء الأمور «إلى حد أن صارت تربية لأولاد عبثاً ثقيلاً على أوساط الناس ، وإذا استمر هذا الترابد أمسى التعميم زحرفاً لا يتسنى التحلى به إلا فى بيوت الأعياء» . . . وهو تعليم لا يكوّن الرجال المصلحين الذين حسم الرجل بهم ، «يستحيل أن ينشئ عالماً أو كاتباً أو فيلسوفاً ، فكيف بالنوايغ فى شئ» من هذا ١٩١ . أما تلاميذ مدرس الجمعية الخيرية الإسلامية علم يتجاوزوا فى حياته ٧٦٦ تلميذاً !! . . .

وعندما استرجع الرجل هذه الصورة ، أثنى على تجربة محمد على فى التعليم ، وهو الذى سبق أن هاجمها أشد الهجوم . فقال : «إن التعليم فى المدارس المصرية

من عهد محمد عسى إلى سنة ١٨٨٢م كان مجانياً في كل هذه المدة، ولم يجمع هذا أن تنتج تلك المدارس عدداً من الرجال المتعلمين تعليماً حقيقياً، ومعظمهم من الفقراء . . . (١٨٦).

فيذا أضفنا إلى ذلك أن هذا العام نفسه (سنة ١٩٠٥م) قد شهد استقالته من مجلس إدارة الأزهر - بسبب الشعب الأزهري الذي دبره صنفه الخديو عباس - مما أدى إلى يأس الرجل من شهوده إصلاح ذلك المعهد العتيق، أدركنا ثم وطأة ذلك الفشل الذي حاق بمشروعات الرجل في هذا الحقل التعليمي . ونحن معتقد أن الرجل كان أهلاً لأن يحقق قسطاً كبيراً من النجاح في هذا الميدان لو أنه اتخذ سبيلاً أكثر ثورية مما اتخذ، لأن شيئاً من الثورية في هذا المجال كان كفيلاً بأن يجذب إليه التيار الوطني الثوري الذي حاربه، وكماًلاً بإصلاح العيوب والسلبيات التي حفلت بها نظريته عن الثورية والتعليم . ولا أدل على ذلك من سبق أن أشرب إليه من أن الحوائج الإيجابية في فكر هذا الرجل لا يستطيع أن يحتملها إلا مجتمع ثوري يشبها فيه ويدافع عنها رجال ثوار . . .

فليس غير المجتمع الثوري، وليس سوى الرجال الثوار من يستطيعون تطبيق الإصلاحات العميقة الجذور التي أراد الأستاذ الإمام تحقيقها في حياة الشرق وعقول الشرق . . . وخطأ الرجل الأكبر أنه قد حدد أهدافاً كبرى، ثم اتخذ لتحقيقها وسائل لا تستطيع أن تنهض بحمل عبء التطبيق لهذه الأهداف! . . .

الأسرة والمرأة

(إن الأمة تتكون من البيوت (العائلات)، فصلاحيها
صلاحيها . ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة .. أما
النساء فقد ضرب مبنهن وبين العلم يستار لا يدرى متى
يرفع فما أصبح حشر أذمانهن الحرافات، وملاك
أحاديثهن الثمرات، اللهم إلا قليلاً منهن لا يستغرق
الدقيقة عدهن...!!)

محمد عبد

الأسرة والمرأة

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي حلفها لنا الأستاذ الإمام ، نجد اهتمامه بالأسرة ، وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هما الصلمان بتكوين المجتمع و لأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الإصلاح ، لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير .

فهو يتحدث عن أن الأمة تتألف من البيوت (العائلات) ، فصلاحيها صلاحها ، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة . وذلك أن عاطفة الراحم وداعية التعاون إنما تكونان على شئيهما وأكملهما في المفطرة بين ابواندين ولأولاد ، ثم بين سائر الأقربى . فمن فسدت فطرته لا خير فيه لأهله ، فأى خير يرجى منه للبعده والأبعدين ؟ ومن لا خير فيه للناس لا يصح أن يكون جزءاً من بنية أمة ، لأنه لم تنفع فيه اللحمة السية . التي هي أقوى لحمة طبيعية تصل بين الناس . فأى لحمة بعدها نصه بغير الأهل ، فتجعله جزءاً منهم ، يسره ما يسرهم ويؤلمه ما يؤلمهم ، ويرى منفعتهم عين منفعته ومضرته عين مضرته ، وهو ما يجب على كل شخص لأمة . (١٨٧) .

وهو يرى أن لهذا التلاحم الأسرى دوراً في رعاية المحتاجين في المجتمع والعمراء من أهله . «فصلاح البيت الصغير يحدث له قوة ، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تسب إلى هذا البيت بالقرابة وعاقبته هي أيضاً ، يكون لكل البيوت المتعاونة قوة كبرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت ،

تكفيهم منونة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم انسب (١٨٨) فحقوق القراة وفوائدها لانقف عند من تربطهم علاقة السب وانقراة فقط، ومن ثم فهي ليست بالعصية، وإنما هي نقطة تجمع واتلاق نحو التأخى الوطنى العام.

ولقد كانت حلف هذا لاهتمام الكبير الذى أنداه الرجل تجاه إصلاح الأسرة أسباب كثره، بعضها فكرى، وبعضها يرجع إلى تكريمه الرفى الذى يقيم ودنا كسير الترابط، الأسرى ووحدة البيوت وهو فى هذا الساب كن نموذجاً للإصلاح المصرى الأصيل بكل ما يحمل تجاه هذا الخلق من تقدير وتقديس . كما أن التمسك والانحلال اللذين كانا يزحمان على العلاقات الأسرية التقيدية كانا من الأسباب والعوامل التى أزعجت الأستاذ الإمام، واستمرت تركيزه هذا على هذا الجانب من حوائث الإصلاح . وهو قد أحرى فى هذا الحقن بعض الدراسات، وخاصة فى ميدان المحاكم وما ترحبه من قضايا تفسد العلاقات بين الأقارب وتفل فعلها فى تمكك البيوت . وعن إحدى دراساته هذه يقول 'إبنى' «قد استتجت بالاستمرء عند كنت قاضياً فى إحدى المحاكم الحزبية أن نحو ٧٥ فى المائة من القضايا بين لأقارب بعضهم مع بعض، بما لم يحمل عليه غير الباعض وحب الوقعة والكتابة - فهل من المعقول أن يكون الفساد فى العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم، وتساءل عن تصرم العلائق الوطنية؟! هل يمكن بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى؟ أو ليس هذا كمن يطلب الثمر من أعصان الشجر بعدد جد أصولها وجدورها، وقطع أوصال عروقها، وعادرها قطع أخشاب يأسه؟» (١٨٩).

وبحسب نعتقد أن نظرة «مثالية» إلى لعلاقات الأسرية كانت تسيطر على فكر الأستاذ الإمام، وأن جذور هذه النظرة المثالية كامنة فى قيم المجتمع لرفى الزراعى، بما فيه من تقديس لروابط الأسرة، تلك الروابط التى تهزها من جذورها المجتمعات التجارية والصناعية، وما فى مجتمع المدينة من روابط عمدة يمكن أن تقوم بين الناس متحفية علائق البيوت وروابط العائلات وهذه العلاقات الاجتماعية الجديده تقوم فى الكثير من الأحيان على حساب العلاقات والقيم الموروثة، ولكن النفس تظل مشغلة باحسين إلى مثالبات العلاقات الأسرية القديمة، رغم تثبيت الإنسان بالفرواعد المادية للمجتمعات والبيئات الحديثة، وهى التى

تسبب تلك العلاقات . . . فهو تناقض يقع فيه فكر المصلح وسلوكه ، عندما يدعو للتقدم والتطور ، وعندما نعر عليه المصائر التي تنتهي إليها الجوانب الطيبة من أخلاقيات المجتمع القديم . كما أنه تناقض تزيد من حدته أن نمدح التقدم والتطور و«الحديث» كثيراً ما نكون عريضة المنطلق ، ومبته الصفة بالقسم لموروثه للمجتمع والناس .

وفي هذا التناقض وقع فكر الأستاذ الإمام ، عندما علم أن مبارعات الأقارب لا يحسن علمها إلا «الشعصع» وحب الوفيعة والكيفية ، ولم يدرك أن قيم المجتمع الجديد في المعاملات المالية والظرة إلى أمور الحياة هي التي أوجدت كل هذه المنازعات بين الأقارب بالذات ، لأنهم هم الذين تقوم بينهم وبين بعضهم مثل هذه المعاملات . بحكم الميراث ونحوه . قبل أن تقوم بينهم وبين غيرهم من الناس . . . ولقد بذل الرجل جهداً إصلاحياً كبيراً في هذا الميدان . ويكفى أن نعلم أن أغلب جهده في إصلاح المحاكم الشرعية قد استهدف هذا الجانب من الإصلاح ، إصلاح الأسرة ، بوصفها البنية الأولى في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان .



وإذا كان حديث الأستاذ الإمام عن الإصلاح الأسري والعائلي - هذا الحديث الوعظي العام - قد كان ، في حملته ، كلاماً «شعرياً مثالياً» . . . فإن موقف الرجل من قضية المرأة - باعتباره لبنة الأسرة الأساسية - كان من أعظم مواقفه واقعية وثورية ، وهو من أبرز المواقف الإصلاحية التي شهدها العصر الذي عاش فيه . . .

وبالإضافة إلى ذلك الحديث الذي تشتمل عليه هذه الدراسة ، والذي يتناول دور الأستاذ الإمام في إحراج كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين ، والفكر الذي أودعه فيه ، فإننا نورد هنا إشارات إلى موقعه من قضايا ثلاث كانت ولا تزال ، هي الجملة ، من أهم القضايا التي تناضل المرأة من أجل كسبها والانتصار فيها على قيم الماضي البالية والمعوقات القائمة منذ قرون في هذا الميدان . وهي :

١ - قضية تعليم المرأة .

٢ - وتقييد طلاقها

٣ - وتعدد الزوجات

وفيما يتعلق بتعليم المرأة، يتحدث الأستاذ الإمام عن واقع الجهل الذي كانت المرأة تعيشه في عصره، وكيف أن «النساء قد ضرب بسنن وبين العلم بما يحب عليهن في دينهن أو دنياهن ستر لا يدرى متى يرفع، ولا يحظر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤذين فريضة سوى الصوم...» وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء كما كان يزعم خصوم تعليم النساء، ذلك أن «ما يحفظن عليه من العفة، فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قلل جداً من موروث الاعتقاد بالحلل والحرام». وكيف أدى هذا الوضع بالنساء إلى أن أصبح «حشواً أدهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات، انلهم إلا قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن...» (١٩٠)!!

ولقد نادى الرجل، منذ وقت مبكر، بتعليم المرأة، ونحى أن تنهض هذه الفئة المستتيرة من النساء لتتعمقات تكوين جمعية سائية تقيم المدارس لتعليم البنات، وحبذا هذا الدور لهن على ما يشغلن من أمور السياسة واستقلال عليبة القوم في الصالونات (١٩١)!! وهو قد دافع عن هذه القضية متضامناً من وراء ستار، مع تلميذه قاسم أمين فيما جاءه بكتاب (تحرير المرأة) عن تعليم النساء.

وفيما يتعلق بتقبيد فوضى الطلاق، تناول الأستاذ الإمام بحث هذه القضية الهامة في أكثر من أثر من آثاره الفكرية. فهو عندما قدّر لمحاكم اشرعية قانوناً تحكم بموجبها إذا تضررت الزوجة من عيب زوجها، وصح سلطة الطلاق في يد القاضى في عدد من الاحالات، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالروحة من الزوج «كالهجر بغير سبب شرعى، والصرح والسب بدون سبب شرعى»، و«حدوث النزاع» واشتداده مع عدم إمكان انقطاعه... إلخ... وهو بذلك قد جعل سلطة القاضى في عدد من الحالات (١٩٢)...

وعندما أُرِدَ أن يحدد الطريقة المثلى لتلاهي فوضى اطلاق في المجتمع وكثرته، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية المقترحة وهي:

المادة الأولى:

«كل زوج يريد أن يطلق زوجته، فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه ويخيره بالشقاق الذي يبه وبين زوجته

المادة الثانية:

يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق محرم عند الله، وينصحه ويبيّن له تبعات الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروي مدة أسبوع.

المادة الثالثة:

إذا أصر الزوج، بعد مضي الأسبوع، على بيه الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكماً من أهل الزوج وحكماً من أهل الزوجة، أو عدلين من الأجنبي إن لم يكن لهما أقرب ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة

«إذا لم يجمع الحكماء في الإصلاح بين الزوجين، فعليهما أن يقدمتا تقريراً للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة:

لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية^(١٩٢)!!»

بل لقد اعتبر الأستاذ الإمام أن هذا الشرع من التحكيم «واجب» على ولي الأمر وعلى جماعة المسلمين. ومعنى ذلك أن الإثم يعمال إنامته وتطبيق نظامه إنما

يلحق المجتمع الإسلامي بأسره حكاهما ومحكرومين ذلك أن إهداله يقضى إلى «مساد في الميوت بين الأرواد والأقارب، ومثل هذا المساد مما يسرى وينتشر حتى يؤدي الأمة تبعاً لها في صلاتها بعضها مع بعض، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الخليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل (١٩٤) !!

وهو إلى جانب ذلك، يرى اشتراط ثبة الطلاق والعراق عند إيقاع بعيه، وأن يكون الطلاق جميعه واحداً رجباً دائماً حتى ولو وقع ثلاثاً في مجلس واحد، ويستعين في هذه الأحكام بنظره مستنبه تجمع من مختلف مذاهب الملة الإسلامية ما يخفف عن الناس المضار انازلة بهم في هذا الميدان. (١٩٥)

ولاً أخل على عمق هذه النظرة، وثورية هذا الموقف من أن مجتمعه لا يزال يتأصل من أجل تطبيق هذه الإصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد، رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها !!

أما موقف الرجل من مشكلة تعدد الزوجات، فلقد حلف له فيها آراء إصلاحية مارثا نادى بتطبيقها، ولم تطبق حتى الآن. وهذه الآراء قد حسنت القصبة، بموقف إسلامي مستنير، يرى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة القصوى، بل وحصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب.

وفكر الأستاذ الإمام في هذه القضية شديد الحسم والوضوح، وهو أيضاً مكر قديم طرق ببه وحده فيه موقفه منذ كان رئيساً لتحرير الوقائع المصرية واستمر وفيه له حتى آخر حياته. ففي سنة ١٨٨١م يدعو إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام «الاحتصاص بين الروح والروحة» عندما يقول «إن سعادة الإنسان في معيشته، من صيانة وجوده في هذه الدار موقوفة على تقيد تلك الشهوة (الجنسية) بقانون يضبط استعمالها، ويضرب لها حدوداً يقف كل شخص عنده، وموجب الاحتصاص بين الزوج والروحة» (١٩٦) !

وهو عندما يعرض لرأى الشريعة الإسلامية في التعدد، يقطع بأنها قد علفت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التحقق «كما هو مشاهد»، ومن ثم فإن المرفق هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة ما دام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المطلق المطلوب. فيقول.

« . قد أباحَت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من نسوة، إن علم من نفسه القدرة على ابعدين بيهن، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة، قال تعالى ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ (النساء ٣)، فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها اختل نظام المنزل، وساءت معيشة لعائلة . . . أبعد الرعب الشرعي، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلاً، يجوز الجمع بين الزوجات عند توهم عدم القدرة على العدل بين النسوة، فضلاً عن تحقيقه؟! . . . وهو يفسر آية إباحة التعدد ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ على صوء قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ ويرى أن «اللازم حينئذ إما الاقتصار على الواحدة، إذا لم يقدرُوا على العدل، كما هو مشاهد . . . وإما أن يتبصروا قبل طلب التمدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل» (١٩٧)»

على أن أحصر ما في فكر الأستاذ الإمام، مما يتعلق بتعدد الزوجات وأكثر صفحات هذا المكر المتعلق بالأحوال الشخصية حسماً ووضوحاً وتخليداً، هي تلك الفتوى التي أجاب فيها على ثلاثة أسئلة تدور حول هذا الموضوع فنحن ملتقي في هذه الفتوى بعدد من الآراء والأحكام التي تلم بكل جواب القضية، والتي حدد فيها الأستاذ موقفاً شديداً الصريح والتقدم، وذلك عندما رأى:

١ - أن نظام تعدد الزوجات، واعتياد هذا النظام، ليس خاصية من خصائص الشرق ولا قسمة أصيلة من قسومات الشرقيين التي يسميرون بها عن الغرب والعريبيين . . . فهذا النظام ليس موجوداً عند شعوب «الثبت» و«المعول» مثلاً . . . كما أن العرب قد عرف هذا النظام في بعض مراحل تطوره، وعرفه من الشعوب العربية «الحرمان» و«العرلو» . بل لقد أباحه «بعض البايوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا، كشرناب ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام» . أي إنه نظام مرتبط بظروف وعوامل ليست متصورة على الشرقيين ولا ملازمة لهم، وهو لذلك يمكن أن يروى بوال هذه الظروف . . .

٢ - أن نشأة هذا النظام قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الأول . وأن الذي أسهم في

شروع هذا النظام هم أولئك الذين حثاروا لأنفسهم «الرياسة» و«الثروة» في هذه المجتمعات، فأخذوا في حيازة النساء لإشباع ما لديهم من شهوات . .

٣- أن الإسلام - على عكس ما يزعم الكتاب لأوردويون - لم يقر عادات الجاهلية وموقف الجاهليين من هذا الموضوع، وليس صحيحاً «أن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام دينا» . . . ذلك أن الإسلام قد اتخذ من السعد موقفاً إصلاحياً يهدف إلى إلغائه بالتدريج . فلقد كان لتعدد مبادئ حد محدود، فوقف به الإسلام عند الحد الأربعة، وطلق هذا التحديد «مأثر رجمي» . وفي حالات كثيرة دخل الإسلام من في عصمته أكثر من هذا العدد - عشر ساء مثلاً - فتحلى بحكم إسلامه عما زاد على الأربعة منهن . ومن ثم، فإن الخطأ الذي وقع فيه الكتاب لأوردويون الذين ظنوا أن الإسلام قد قس عادات الجاهلية، هو نابع من قباسهم ودراستهم واقع المسلمين، وحسابهم أن هذا الواقع هو موقف الإسلام .

٤- وأن الإسلام عندما أباح التعدد للحدود، إنما كان يريد الخروج من ظلم أشد . فلقد كان الرجال الذين يكملون التبعات يتزوجون بهن طمعاً في مالهن، فقال لهم الإسلام «إن كان ضعف البشمت بجركم إلى ظلمهن، وحفتم أن تقسطن فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطعن فيكم سلطان الروحية فتأكوا أموالهن وتستدلوهن، فديوكن النساء سواهن فكنحو ما يعيب لكم منهن من دوات جمال ومال من واحدة إلى أربع» فهو تشريع يجب أن ينظر إليه على ضوء هذه الملاحظات

٥- أن لإسلام قد اشترط تحقق العدل المطلق في حالة التعدد، فإن ظل عدم تحقق هذا العدل المطلق، وجب الاقتصار على الروحة الواحدة . فالوقوف ليس موقف الترغيب في التعدد بل لتبعض له، ولو عقل شرط العدل لما راد المكثرون على الواحدة .

٦- ثم يعرض لنظام الرقيق، الذي كانت له بقايا ملحوظة في بعض المجتمعات الإسلامية على عصره، فيرى الإسلام من هذا النظام، عندما يفرق بين أسيرات الحرب الشرعية المشروعة «التي قصدها للدافعة عن الدين المقرب أو

الدعوة إليه بشروطها» - وهي حروب قد انتهت منذ قرون وحلب محلها حروب السياسة - يفرق بين أسيرات هذه الحرب التي لم يعد لها وجود، وبين ضحايا نظام الرقيق الذي عرفه المسلمون طويلاً، والذي هو أمر غريب عن الإسلام، لا يعرفه ولا يقره.

ها نحن كسبات اللاتي يمتن لا احتياج أهلهن للرقيق، والسودانيات اللاتي يحملهن «الأشقياء السلبية المعروفون» لأسيرجية» أمر من منسوب إلى عادات الجاهلية، جاهلية الجركس وسودان، ولا صلة لهذه الجاهلية بدين الإسلام.

٧- ثم يصل الأستاذ الإمام في فتواه هذه إلى بيت العصيد من لموضوع عندما يحسم إجابة السؤال: هل يجوز منع تعدد الزوجات؟! ويجب عن هذا السؤال ابواصح بالحوار المحدد. نعم... لأن العدل المطلق شرط وأحب المحقق... وتحقق هذا العدل «مقصود حتماً» ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يتخذ عدة... كما أن في التعدد صرراً محققاً بمع بالزوجات، وتأثيراً للعداوة بين الأولاد. فللحاكم وللعالَم، بناء على ذلك، أن يمنعوا تعدد الزوجات مطلقاً اللهم، لا في حالة ما إذ كانت الزوجة عقيماً، فإن للقاصي أن يتحقق من قيام هذه الضرورة - (ضرورة الإنجاب) فيسمح الزواج بأخرى غير الزوجة العقيم (١٩٨).

وبن نحن نعتقد أن الرجل بموقعه هذا قد استخرج من القرآن الكريم، بعقله المستنير، أحكاماً هي أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتحلف الذي عاشته المرأة المسمنة، بسبب هذا التعدد، وما الت نعشه حتى الآن، وهي أحكام مارالت في انتظار المشرع الذي يصعبها في التطبيق...!

الإصلاح الديني

(يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وبهم الدين على
طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في
كسب معارفه إلى يابيعها الأولى... والنظر إلى العقل
باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها
على الحقيقة .)

محمد عبد

الإصلاح الدينى

فى أحرىات حياة الأستاذ الإمام ، وعندما شرع فى كتابة فصول يترجم فيها حياته ويسجل بها سيرته ، حدد الأهداف التى ارتفع به صوته ، وبدن فى سبيل تحقيقها جهله وحياته ، فى ثلاثة أهداف :

١. الإصلاح الدينى ، وتحرير الفكر من قد التقليد .

٢. والإصلاح اللغوى ، بجعل حاصرها اللغوى والأدبى «متداً لعصره الذهبى ، وتحطى عصور الركدة والعصبة التى غرق فيها أدبنا فى الشكليات والزخارف ، والمحسات» .

٣. والإصلاح السياسى (فل أن يهجر السياسة ، ويهجر لنهذه الأولين).

وإذا كانت دراستنا عن فكر الرجل قد انتصرت حتى الآن على فكره السياسى وما يرتبط به من أفكار اجتماعية . فإن اكتمال الصورة لا يتأتى إلا بإلقاء الأضواء الضرورية على فكره فى الإصلاح الدينى ، إذ فى ميده تلتقى بمقريه الرجل متألقه مشرقة ، ونظير باثارة حافدة نكن ما هو يجاس . بل نكاد آثاره فى هذا الحقل وفى الإصلاح اللغوى والأدبى أن تحلو من السلبيات التى صادف الكثير منها فى فكره ومواقفه السياسى



والرجل قد حدد هدفه من الإصلاح الدينى ، عندما قال عنه . إنه يعنى «تحرير

المعكر من قيد التقليد، ومهم الدين على طريقة سيف هذه الأمة نيل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى منابعها الأولى، واعتباره ضمن موارس العقل البشري التي وضعها الله لثرد من شططه، وتفلل من حطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني. وإنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتمويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل كل هذا أعده أمراً واحداً.

ومد تخالفت في الدعوة إليه رأى الفثنين العهيمتين اللذين يتركب مهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم^(١٩٩).

ونحن لا نريد أن نقض في عرص البناء المعكرى شبه المتكامل الذي أقامه الأستاذ الإمام في هذا الميدان، وذلك لاعتقادنا أن النص الأمثل في تجسيد فكره هذا هو ذلك الذي فسره ما فسره من سور القرآن وآياته. . . فالرجل عندما جس بالأزهر في سى حياته الأخيرة كى يفسر القرآن الكريم، كان قد عزم على أن يكتب لنا مذهبه في الإصلاح الدينى وتحرير العقل الإنساني، وإقامة الصلات الممكنة بين العلم والدين، أن يكتب لنا مذهب في هذه القضايا في تفسيره للقرآن. . . ولذلك فتحن نحيل القارئ لدراسة بنائه المعكرى المتكامل هذا على بصوصه في الجرايس الرابع والخامس من أعماله الكاملة، إذ فيهما سياى تفسيره لفسر من سور القرآن وآياته. . . ولكن الذى نود الإشارة إليه هنا هو تقدير الأستاذ الإمام للعقل الإنسانى، ومكانته، وفكراته في البحث والنظر والوصول إلى حقائق الأشياء في هذا الكون وهذه الحياة. . . وذلك بعد أن أشربا إلى المكانة الرفيعة التى للدين في فكر الرجل، حتى أنه قد جعل منه المرنكر الأول والأساسى للنشاط الإنسانى في جعل الترمية واتشميم وهذه الإشارات التى نود إيرادها هنا من مقام العقل في الإصلاح الدينى عند الأستاذ الإمام، يمكن أن يوجرها في عدد من النقاط. وذلك مثل:

١- علاؤه شأن العقل في تفسير القرآن، وهو كتاب الدين الأول والأساسى، ورأيه في وجوب أن يهروح الذين يريدون تفسير القرآن تفسيراً حديثاً مستنبطاً، أن

يطرحوا جانب «رؤية» السابقين من المفسرين، وأن يتروكوا فقط بالأسلحة والأدوات اللغوية، وشيء من أسباب الزول، ومعلومات السيرة النبوية، ومعارف التاريخ الإنساني من حياة الكون والشعوب التي يعرض لها القرآن الكريم

فهو يعتبر أن «رؤية» المفسرين السابقين قد ارتبطت بمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها وتحصلت لمحتمااتهم وبيئاتهم الثقافية. وليس بالضرورة أن يكون عقلنا واقفا عندما نعلمه فقط، ولا أن نكون حصلنا المفكرية هي فقط ما حصلناه... وهو لديك يحدد منهجه في تفسير القرآن، ويدعو إليه عندما يحاطب أحد أعضاء جمعية (العروة الوثقى)، فيقول له: «داوم على قراءة القرآن، وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتكلم على المؤمنين والكافرين أيام النوح». وحاذر النظر إلى وجوه التفسير، لا لهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتسأط مفرد بأحر خفي عليك متصله ثم ادع إلى ما يشخص القرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وصم إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية، واقفاً عند الصحيح المعقول، حاذرا غيبك عن الضعيف والمبدول (٢٠٠)».

٢- علاوة شأن العقل كقوة من قوى الإنسان، عند مقارنته بالقوى الأخرى التي يتمتع بها هذا الإنسان. والأستاذ الإمام يقف في هذا الأمر قريباً جداً من موقف العلاسمة الإلهيين، ومنهم المعتزلة بين مدارس المتكلمين المسلمين فهو يعتبر كل النتائج التي يصل إليها العقل سبباً توصل إلى ذات الله، أي إن طريق العقل هو طريق معرفة الله، ولذلك فهو يقول: «إن العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صهيته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه». فليس هناك إذن صفحات في هذا الكون محظور على العقل الإنساني أن يطالعها ويرى فيها ما وراء، ذلك أن الحدود التي تحدد نطاق النظر العقلي هي حدود «المطرة» لا «النصوص الماثورة»، فالله قد أطلق للعقل الشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد... وما ذلك إلا لأن العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة... (٢٠١)».

٣- وفيما يتعلق بالنصوص الماثورة عن السابقين، يترك الأستاذ الإمام ما بين

القرآن وبين غيره من النصوص . . فمعنى يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى
 الرجل نص حصانة تعالى من شأن ما يصل إليه من براهين ومعطيات ، ذلك أن
 الرواة ورجال السنن ، لا يستطيعون بحال لديهم من معلومات ، أن يجعل من
 مروياتهم هذه حججاً يعلو حجة العقل الذي هو أقصى القدر الإنسانية على
 الإطلاق . . وعن قيمة هذه الأسانيد يتحدث الأستاذ الإمام إلى أحد علماء الهند
 فيقول له : « من قيمة سند لا أعرف بنفسى رجاله ، ولا أحوالهم ، ولا مكانهم من
 الثقة والصبط » وإنما هي أسماء تلفعها لشايح بأوصاف يقدّم فيها ، ولا سبيل لنا
 إلى البحث فيما يقولون !! (٢٠٢) » .

والأستاذ الإمام لا يكتفى في هذا الباب الذي تدخل فيه أحاديث الأحاد ، وهي
 أغلب ما روى من أحاديث . لا يكتفى بثقة الراوى فيمن روى عنه ، بل يطلب أن تتوافر
 لنا من مقومات ثقب في هؤلاء الرواة ، وهو أمر مستحيل ، فيقول : « إن ثقة الناقل بمن
 ينقل عنه حالة خاصة به ، لا يمكن لعبه أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في
 الحال مثل ما للناقل معه ، فلا بد أن يكون عارفاً بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه ، ونحو
 ذلك مما يطول شرحه ويحصل الثقة للنص مما يمول ، فاعمل (٢٠٣) » .

وهكذا لا سبيل أمامنا ولا مفر من عرض هذه « المأثورات » على القرآن ، فمما
 وافقه كان القرآن هو حجة صدقه وما حاله فلا سبيل لتصديقه ، وما حرج عن
 الخالفين والمجال فيه لعقل الإنسان مطلق ومفتوح .

أما فيما يتعلق بنص القرآن ، فإن الأستاذ الإمام يسحب به عن مواطن الاشتباه ،
 ويرتفع به عن منار الخذل ، لا يعرض طوره آياته على معطيات العقل وبراهينه
 ومحررات العلم وثمراته ، وإنما لتحديد الإطار الذي يستلهم فيه الإنسان آيات
 القرآن الكريم ، والإطار الذي يهتدى فيه الإنسان بالفعل والعلم دون أن يقع في
 حرج استخفافه لنصوص القرآن . . فالقرآن كتاب دين أولاً وقبل كل شيء ، وهو
 في تعرضه لأثار الله في الأكوان لم يتعرض لها تعرض المدلل بالحقيقة وإنما يعرض
 المستهدف للعبارة والعظة . وعندما يعرض للحديث عن الطبيعة ، لا يعرض بها
 عرض المقرر للقواعد العلمية ، الداعي إلى الإيمان والالتزام بهذه القواعد ، وإنما
 عرض من يستخدم هذه الأمور وسائل لبرهنة والاستدلال على وجود الماعل في

هذا لكون وقدرته ووجدانيه «فالقرآن يذكر إحمالاً من آثار الله في الأكوام
تحريراً للعبارة، وتذكيراً بالعممة، وحفرًا للفكرة، لا تقريراً لقواعد الطبيعة، ولا
إلزاماً باعتقاد خاص في الحقيقة، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذا
السبيل. (٢٠١)».

وهو يشير في هذا النص إلى محاولات البعض تكذيب نصوص القرآن التي
عرضت بقصة الخليفة. (نشأة الحياة الإنسانية وقصة آدم) - بمقارنتها بنظريات العلم
في هذا الميدان، فيذكر صراحة أن القرآن لا يلزم باعتقاد خاص في هذا الأمر، وأن
آياته في هذا الموضوع لا تقرر للطبيعة القواعد، وإنما هي مسرفة لأهداف إلهية
عابته إلهية والموعظة وحسب الأمثال كي تحرك الطاقات الخيرة والعافلة في
الإنسان إلى ما يحقق السعادة لوعده مادياً ومعنوياً.

ونحن إذا شئنا أن «نصنف» موقف الأستاذ الإمام هذا من مواقف المفكرين،
ستطيع أن نقول إن الرجل كان صاحب «سلمية عقلية» غير بها عن مواقف
«السلميين» الذين اكتشفوا بالموقف «السلفي الصوصي» وعن «العقلانيين» الذين
انطلقوا من مطلق العقل فقط لا غير. . .

فأعجب الذين اتحدوا بالموقف السلفي الصوصي، براهم قد أعلنوا من قدر
النصوص الماثورة عن الأولس على قدر العقل، وهذا ما رفضه لأستاذ الإمام عندما
أعلى من قدر العقل واعترف له بحكمه المتأرجح بين القوى الإنسانية المختلفة. .

وأغلب الذين انطلقوا من مطلق العقل فقط، قد أهدروا فيه النصوص الماثورة
دون غير بين هذه النصوص. وهذا ما لم يصعبه الأستاذ الإمام عندما يربين ما
هو متواتر لا يرقى إليه الشك، مثل القرآن الكريم، وبين ما جاء بواسطة رواية لا
تستطيع التأكد من صدقهم وأسانيده لا تملك التحقق من سلامتها ووفائها
بالمطلوب. . فالرجل يدعو إلى «سلفية» تعود بنا إلى بناسع الدين النبوة ونصوصه
الكر وحقاتفه الجوهرية. وهو يدعو إلى أن نطرح في هذه المناسع لأولى بملكة
العقل المعصري المستنير، وأن نسقط لذلك أساطير الأولين، وأن نرفض بعد ذلك
كل ما يتعارض مع معطيات العقل المعصري المستنير بعد نظره وبحسه فيما هو
جوهرى ويكرى ونفى من عقائد الإسلام كما جاء بها كتابه الكريم.

الإصلاح الأدبي والقوى

(إن الأسلوب الملقى بالمحسنات اللغوية، يمد - في
اللسان العربي - أدنى طبقات القول، وليس في حلاله
المتوسطة بأواخر الفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط).

محمد صله

الإصلاح الأدبي واللفوي

الدور الذي نهض به الأسناد الإمام في النهضة الأدبية والإصلاح اللفوي لا يمكن بكلمة أدنى من كلمة «الثورة» أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عظمتها وعمقها وخطورتها وآثارها في حياة مجتمعا في هذا العصر الحديث.

فتنحى إذا رجعا إلى الدور الذي نهض به في تحرير (الوقائع المصرية)، وإلى ذلك «التسم غير الرسمي» الذي حرر فيه المقالات الطويلة والكثيرة، وقارنا هذه المقالات في أسلوبها بأسلوب عصرها، وفي مصاميتها بمصامير لأحرين، استطعنا أن نقول إن محمد عبده قد استنبه لغة لتحرير العربية في عصور أروهاها الذهبية، وإن مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ - ٧٧٥ - ٨٧٢ م)، وإنه قد تحلى بحركته الإصلاحية هذه عصور الركائز والصحف والمحاسب الشككية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها للماليك والأتراك العثمانيون

ولقد كان الرجل على وعى تام بذلك الدور الذي نهض به في هذا الميدان . فهو عندما يعرض لغة الصحافة في سنة ١٩٠٢ م، ويخاصة «جرائد الأخبار»، يقول إن «ألفاظها وأساليبها» بما «يسوء أهل النوق ويخيف أهل الغيرة على اللغة في الكثير الأغلب، فإنك ترى أولئك العجزة الضعفاء يخشعون ألقاها من عند أنفسهم، يستعملونها فيما يشاءون من المعاني، ويهشمون بها اللغة تهشيمًا، فلا يسألون عما يقدمون أو يؤخرون، لا يرجعون في ذلك إلى معجم ولا يجرون على قاعدة،

فيريدون اللغة ضعفاً على صغفها، ويصكون وجه العصاحه، ويصمعون قفا
البلاغة، وما ظنك بأمة نهان في ملكة العلوم وهي البلاغة؟^{١٩٩}

وعندما يتحدث عن المضامين التي تودعها هذه الخرائد أساليبها تلك يقول إنها
كالشعر القديم «القائم على عمودى المدح والهجاء»^{٢٠٠}.

ولقد كان هذه أشد لدعا لصحافة النصف الثاني من القرن التاسع عشر .
«اللو قائع» قبل أن يهضم هو بتحريرها عندما كان «بشر فيها ما تحب الحكومة أن
تنشره من أوامرها . . . وبقية صفحاتها كاتب وفقاً على مدح أمير البلاد وبعض رجاله
المحام . وإذا نكب الأمير أحد أولئك لرجال، وجد محرر الجريدة أوسع المجال
بذكر مثالبه والنيل منه . فكانت قيمة الجريدة بمقدار ما يحتوى عليه . ولهذا لم يكن
الناس يشتركون فيها إلا جبراً»^{٢٠١}

و(روضة المدرس) و(وادي النيل) وغيرهما من الصحف التي «لم يكن العرص
من إثنائها إلا إظهار كل كاتب ما عنده من العلم . على زعمه، أفهم أم لم يفهم؟!
أخذ القارئ حظاً منه أم لم يأخذ؟»^{٢٠٢} وهي الصحف التي «كانت بموت أصحاب تلك
الرعية، ولم يرئها أحد من الناس»^(٢٠٣).

وهذا النقد اللاذع لأساليب صحافة ذلك العصر يجرد لغة القوم من قيمة
«الشكل» ومن قيمة «المضمون» معاً . ذلك أن الرجل كان صاحب نظرة علمية
تربط، كما تربط نحن اليوم، بين شرف «الشكل» وشرف «المضمون» . . . ذلك أن
هذا النوع من الكلمات (التي) لم يراعوا في تحريرها إلا وقعة الكلمات وتوافق
احساسات، وانسجام السجعات، وما يشبه ذلك من المحسنات اللفظية، التي
وسموها بالمحسنات الابدعية، وإن كانت العبارات حلواً من المعاني الخفيفة، أو
عاقدة الأساليب الرقيقة، (مر) بعض ما في اللسان العربي وليس كل ما فيه . بل هذا
النوع إذا انعد بعد أدنى طبقات القول، وليس في حلاه الملوطة بأواخر ألفاظه ما
يرفعه إلى درجة الوسط .^(٢٠٤)

وبن نحن إذا اتخذنا من محرر الالتزام بالمحسنات اللفظية، والتخص من السجع
المتكلف، ثم العودة إلى الحسد من أساليب العربية في لسعير، والالتزام بالأمثل
لقو عدما، مع تطويعها للمضامين الحديثة . إذ أحلنا من هذه المسمات ومن

تحققها علامة على بلوغ لغتنا في العصر الحديث طوراً جديداً تخطت به طور الركدة الذي عاشته في عصورها المظلمة. نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام كان هو الرائد الذي اكتمت على يديه للعتاة هذه القسمات، بالمجتمع انصري، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والمرء يطمئن إلى هذا الحكم كل الاطمئنان إذا هو فارق هذه القسمات لدى الأستاذ الإمام بها لدى أبرز كاتبين سبها إلى التأليف والتحرير، وهما: رفاة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م)، وعلى مبارك (١٨٢٤ - ١٩٨٣ م)، فكلاهما كان يسجع، بل يكاد يلتزم السجع وغيره من المعينات اللفظية، وليس فسيهما من تقاس لحنه بلغة الأستاذ الإمام سلاسة وجزالة ودقة في التزام قواعد العربية مع تطويعها كي تعبر عن الآفاق الرحبة لعقل الإنسان العربي الحديث



وهذا الراد الذي استمده الأساد الإمام من تراث العربية، واستعان به في تطويرها، كان ثمرة لجهد رائد، غير مسبوق من أبناء العربية في عصره، قام به الرجل في الدعوة إلى إحياء تراث ولا يتباطأ به، وحمل تطورياً الحاضر والمستقبل امتداداً لهذا التراث. قام الرجل بجهد الريادة في هذا العمل، بعد أن كان وفقاً على المستشرقين، ونهض به من عبء، وأجز ما أجز من أعمال دون ضجة، أو صخب، حتى يبدو للباحث المعاصر أن عروف الرجل عن الضجة والصخب هو لسبب في إغفال هذه الصفحة من صفحات إنجازاته، فهي مهمة الذكر من أعذب الذين تعموا أصواتهم بالحديث عن التراث العربي الإسلامي، ولا يكاد أحد يعرف الأبعاد الحقيقية لحركة الريادة هذه التي فتح بها الأستاذ الإمام أمام الإنسان العربي باب حضارتنا العربية الإسلامية من خلال دعوته لتحقيق نصوص التراث وشرها، ومن خلال قيامه بوضع المنهج العلمي للتحقيق، وأيضاً تطبيقه فيما حقق من نصوص.

وبن يقول إن الرجل كان رائداً في وضعه للمنهج العلمي لتحقيق النصوص بين أبناء العربية في العصر الحديث. وعندما هول ذلك، فإننا لا نعني بالتحقيق مجرد البحث عن «مخطوطات ومسوخات» النص، ثم مقابلتها بنسخة تفريغ النص السليم على الصورة لأقرب إلى ما كتبه أو أملاه عليها صاحبه، فذلك ليس

أعقد ولا أهم ما في تحقيق النصوص . وإنما أعقد ما فيها . وهو ما وضع له الأستاذ الإمام المنهج ثم طقه . هو نقد النصوص للوصول إلى حكم تطمئن له قواعده العجم بحصوص صحة نسبة هذا النص إلى من ينسب إليه ، أو رفض هذه النسبة أو التشكيك فيها .

وبحق نعتقد أنه ليس بين النققين العرب الذين يستحقون وصف «المثقف» عن جدارته، من لم يعجب بدرجة أو بأخرى، ومن لم يستفد من رواية أو أخرى بذلك المنهج الذي استخدمه الدكتور طه حسين والذي طبقه في نقده للنصوص عندما أخرج كتابه (في الشعر الجاهلي) سنة ١٩٢٦م، رغم تحفظه وتحفظ الكثيرين على إسقاطات هذا الكتاب على بعض قصص القرآن الكريم . ويعتقد كذلك أن حركت الثقافية تجهل تماماً أن لشيخ محمد عبده قد تحدث عن هذا المنهج ، واستخدمه قبل هذا التاريخ بأربعين عاماً كاملة ، أي في سنة ١٨٨٦م !! .

كان ذلك أثناء وجوده بالمعنى في بيروت ، عندما نُشر كتاب (فتوح الشام) المنسوب «للواقدي» (١٣٠ - ٢٠٦هـ ، ٧٤٧ - ٨٢٣م) ودارت من حول الكتاب وبسببه ضجة ، فسأل البعض الأستاذ الإمام رأيه في هذا الكتاب ؟ وهل هو للواقدي حقاً ؟ فكتب مدلاً حول هذا الموضوع صمته أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص . وكان ما قال فيه عن كتاب (فتوح الشام) «بني لو حكمت بأنه مكذوب عليه (أي على الواقدي) ، مُخترع النسبة إليه ، لم أكن معطناً ، وذلك لأن الواقدي كان من أهل المائة الشامية من الهجره ، وكان من لعلم بحيث يعرفه المأمون . ويواصله ويكاتبه . وصاحب هذه المنزلة في تلك القرون ، إذا نطق في انعمه فإنما نطق بلعته ، وقد كانت الدعة لتلك الأحياء على المعهود فيها من متانة التأليف ، وجرالة النظم ، وبداوة التعبير . والناظر في كتاب «الواقدي» يكشف له بأول النظر أن عسرتة من صناعات المتأخرين في أساليبها . وما ينقل فيها من كلام الصحابة مثل خالد بن الوليد وأبي عسدة وغيرهما . لا ينطبق على مذاقهم في النطق . بل كلما دقق لمطالع في أحشاء قوله ، يجد أسلوبه من أساليب القصاصين في الديار المصرية من أثناء المائة الثامنة والتاسعة ، ولا يرى عليه لهجة المدينيين ولا العراقيين ، والرجل مدني المبت عراقي المقام . . ومثل هذا الكتاب كتب كثيرة كقصص الأنبياء المنسوب لأبي منصور الثعالبي ، وكثير من الكتب المتعلقة بأحوال

الأحرار أو بذه العالم أو بعض حقائق المخلوقات المسبوبة إلى الشيخ السيوطي، وقصص روايات نسب إلى كعب الأحبار أو الأصمعي، ومن شاكلهما من عرف بالرواية فأولع الناس بالنسبة إليهم من غير تفريق بين صحيح وباطل. فجميع ذلك مما لا اعتداد به عند العلماء، ولا ثقة بما يدرج فيه. (٢٠٧).

فهو بعد نص الكتاب معتمداً على:

١- معيار لغة العصر الذي عاش فيه من ينسب إليه هذا الكتاب، وهو القرن الثاني الهجري وبهذا المعيار يجد الكتاب أقرب إلى لغة القرن الثامن أو التاسع الهجري.

٢- معيار ثقافة المؤلف النحوية والأدبية، فمثل الواقدي في لغته وأدبه لا يكتب هذا الأسلوب.

٣- معيار البيئة اللغوية للمؤلف. وبهذا المعيار حكم الأستاذ الإمام بأن كتاب (فتوح الشام) هو من أساليب انقضا صين في الديار المصرية وليس من ثمرات البيئة النحوية والأدبية للمدينة حيث نبت الواقدي ولا للعراق حيث أقام.

٤- معيار اللغة والأدب بالنسبة لمن تروى بهم النصوص المقترنة في الكتاب وتسبب إليهم فيه الأقوال والأحاديث، مثل ما هو منسوب إلى خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح في (فتوح الشام) مما لا يصدر عن مشههما بعد معرفة لغتهما وأسلوبهما في ضوء اللغة والأسلوب للعصر الذي عاشا فيه.

ونحن نعتقد أن هذه المعايير، مع غيرها من المقاييس التي حددتها الأستاذ الإمام في مقاله عن كتاب (فتوح الشام) تكون أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها.



أما عن المنهج الذي حددته الأستاذ الإمام، وطبقه في ميدان النهوض بتقويم النص المأثور بحقل التراث العربي الإسلامي، فهو مهج لا يغالي إذ قلنا إنه مطابق لأحدث مناهج تقويم النصوص المتبعة الآن، والتي اتبعها من قبل من يعتقد بهم من المشرقين.

فهو لا يكفى بحظوظة واحدة للنص، بل يبحث عن محظوظاته جميعاً، ويجرى من أجل ذلك، الاتصالات - يرسل بالرسول أو المراسلات إلى الأنحاء المختلفة من بلاد العالم الإسلامى، كما فعل فى جمع مخطوطات (أسرار البلاغة) للخرجاني، وعندما أرسل «أحد طلبة العلم» كى «يقابل» السج التى نسخها هو من «طرابلس الشام» على النسخة المحفوظة فى مكتبات الأستانة^(٢٠٨) وكما فعل بكتاب الخرحاني ذلك (دلائل الإعجاز)، حينئذ لم تف المخطوطة لثى لديه والأحرى التى لدى العلامة للعوى محمد محمود الشقيطى، بالعرض، فأرسل الأستاذ الإمام فى نسخ مخطوطة «نذاد» ومخطوطة «لمدينة»، وقام الشقيطى بمقابلة النص وتقريره على أربع مخطوطات^(٢٠٩) . . . وكما فعل بكتاب (المدونة) للإمام مالك، فلم يرسل فى سبيل الحصول على نسخة كاملة من محظوظها كلا من سلطان المغرب «مولاي عبد العزيز»، وقاصي قصاة «قاس» مولاي إدريس بن مولاي عبد الهادي . . . وما جاء فى رسالته إلى سلطان المغرب، نلمس نوع الجهد الذى كان يبذل فى هذا الباب، فهو يقول له بعد الديباجة: . . . تمنعت الآمال بأن يكون مولانا لفته إلى العلوم الدينية، وإحياء ما مات منها، وبشر ما طوى من كتبها، لتأدب النفوس بأدبها، ونحى القلوب إذا انصبت أسبابها بسببها - ففئة بهذه المقاصد الجليلة، ألهمى الله أن أعرض على حضرة نكم العله أنه قد تألفت فى مصر (جمعية لإحياء العلوم العربية)، وخاصة عملها أن تبحث عما كاد يفقد من كتب السلف، وتصحح نسخة، وتطبعه، حتى يجرى بذلك ما اندرس من علوم لأولين، واحتجب عنا بمحدثات التآخير، وقد عينت هذه الجمعية بطبع كتاب «على بن سيده» الأندلسى، فى اللغة، المسمى (بالمختصر) - وهى الآن تبحث عن نسخ (المدونة) الإمام مالك، حتى تحصل لها نسخة صحيحة، ثم تطبع هذا الكتاب الحليل.

وقد وجدت من هذا الكتاب قطع فى مصر، وقطع أخرى فى تونس، وصارت هذه القطع فى أيدي الجمعية، ولكن لم توجد إلى الآن نسخة كاملة يوثق بصحتها. وقد تأكد للعقير أن نسخة كاملة من الكتاب توجد فى «جامع القرويين»، وبسهل على فضل مولانا السلطان - أيده الله وأيده الدين أن يمدنا فى عمسا، ويعيننا على ما يبتغى من الخير، بإصدار أمره الكريم أن ترسل إلينا هذه النسخة، وما يشتملها

لتقابل عليها ما عدنا، ونسبها ما ينقص من نسخها، ويعيدها إليه وإما مفرقة
حرراً بعد حرر، فكلما انتهى الغرض من جزء أرسل إلى مقره . . ويهدى لجامع
عشر نسخ من الكتاب عند نهاية طبعه . . (٢١٠) .

وحول حسن المعنى يكتب إلى قاضي قصاة «فاس» طالباً نسخة «جامع الفرويين»
هذه أو غيرها من نسخ المدونة (٢١١) . .

وإذا كانت هذه المراسلات وما سبقها من كلمات تكفي لتحديد معالم ذلك
الاهتمام لدى يديه الأستاذ الإمام باكتمال عناصر تقويم نص المخطوط، فرب
أن نقول إن نشاط الرجل هذا في ميدان التحقيق وتقويم النصوص، قد سبق تاريخ
هذه المراسلات، بل وسبق فيم تلك الجمعية (جمعية إحياء العلوم العربية) - التي
أنشأها في سنة ١٨٩٩ م، وذلك لأن جهوده العملية في تحقيق كتب التراث قد بدأت
منذ كان يدرّس هذه الكتب في (المدرسة السلطانية) ببيروت في سنة ١٨٨٥ -
١٨٩٩ م، والمنهج لدى حده وسبق أن أثرنا إليه في نقد النصوص وتحقيقها قد
كتبه في سنة ١٨٨٦ م.

وبعد أكثر نصوصه تعبيراً عن كيفية تخطيطه لنهجه في «تقويم النص»، و«مقبلة»
النسخ المخطوطة بعضها مع البعض الآخر، ذلك الذي يلتقى به في تقديمه لتحقيق
وشرح (مقامات بدیع الزمان الهمداني) الذي صرح من تحقيقه في سنة ١٨٨٩ م (١٦)
رمضان سنة ١٣٠٦ هـ)، أي قبل عودته إلى مصر - فهو يتحدث عن هذه القضية
فيقول: «وأما تصحيح متن الكتاب، فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا، وإن
عظمت شدة الاحتيار فيها، لتباين الروايات، واتفاق الكثير منها على ما لا يصح
معتاد، ولا يستجد منه، فكان الوضع للغير أصلاً ترجع إليه، والاستعمال العرفي
مرشداً نحول عليه، ومكان المصنف بين أهل اللسان ميراناً للترجيح، ومقياساً نعتمد به
في التصحيح. فإن تعددت الروايات على معان صحيحة، أثبتنا في الأصل أولها
بالوضع، إما لتأييده بالاتفاق مع أكثر الروايات، وإما لتمييزه بقرب معناه إني قد حذف
به من أجراء القول، ثم أثرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق . . .» .

وإذا كانت هذه هي أهم العناصر لأدق المناهج في «مقالة» نسخ المخطوطات
وتقويم نصوصها، وأحدث هذه المناهج أيضاً، فليسوف ندعش إذا علمنا أن الأستاذ

الإمام قد وصل إلى هذا المنهج وطبقه دون أن يكون في ذلك مستمداً على غيره من الدين سبقوه إلى تحقيق النصوص في العصر الحديث، وكانوا يومئذ من المستشرقين . . فالرجل يقول في هذا التقديم لمقامات بديع الزمان الهمداني: «إنني استعنت الله على العمل . . وأقدمت على ذلك بلا سابق أقتضيه، ولا ذي مثال احتنيه، ولا مادة لي إلا طبع عربي، ودوق أدبي، وأمهات البعة الحاضرة، وأمثال العرب السائرة، ومقالات لهم على الألس دائرة» (٢١٢).

فنحن هنا إزاء موقف الريادة في تحقيق التراث وشره بين أبناء الأمة العربية والإسلامية، اهتماماً، وتحديداً للمنهج العلمي في نقد النصوص وتقرئتها، وتطبيقاً لهذا المنهج، وجهداً عظيماً مبذولاً في هذا الحقل، توج بإقامة جمعية لهذا الغرض في سنة ١٨٩٩م، أي في ذات العام الذي عاد فيه إلى مصر من معاه!!.



وهناك عصر آخر يلقى ضوءاً هاماً على العناية التي استهدفها الأستاذ الإمام من وراء النشاط في هذا الميدان . . فنحن قد قلنا إن الرجل كان يريد لتراث هذه الأمة أن يلعب دوره في تجديد حياتها العقلية، وأن يقدم لها صوره ومستقبلها العداة الصالح للسمو، والتطور، وهو قد شاء بإحياء هذا التراث أن تتحلى هذه الأمة صفحات عصورها المظلمة وسوات عثرها وتحلمها، فتجعل من عصر اردهار حضارتها الذهبي المنبع الذي تقف أمامه مسلحة بالاستمارة العقلانية الحديثة، لتعرف أمهات علوم السلفين . . وهذا هو السر في تنوع مواد التراث وتعدد علومه التي وقع عليها اختيار الرجل كي يبدأ بها هذا العمل العظيم . . فنظرة عاجلي على أمهات الكتب التي نهض لتحقيقها وتصحيحها وشرحها، وتلك التي وضعها في جدول أعمال (جمعية إحياء العلوم العربية) ترى أن الرجل كان صاحب نظرة شاملة إلى هذه القضية، وأن وراء هذه النظرة الشاملة رؤية مصر الظاهرة بأكملها.

ففي اللغة، يلتقى مجتهده مع العلامة الشنقيطي في إخراج (المخصص) لابن سدة . . وهو من الأمهات في هذا الباب.

وفي البلاغة، يلتقى بكتابي الجرجاني (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) وعندهما وقفت البلاغة العربية قل عصر الانحدار.

وفي الفقه، نلتقى بكتاب الإمام مالك (المدونة)، ومقامه معروف في هذا الباب.

وفي المنطق، نلتقى بكتاب (البصائر الصيرية) للطوسي، ومبراته في باب تحديث عنها الإمام في التقديم له، كما أن شروحه عليه تعد موسوعة عرض فيها الإمام فكر المسلمين في قضايا هذا العلم ومشكلاته (٢١٣).

وفي الأدب، نلتقى بكتب (مقامات بديع الزمان الهمداني)، وهو الذي جاء بمردج رائع في تحقيق الأستاذ الإمام وتقويمه لتصوص

وفي الكتب الخمسة، نلتقى بكتاب (نهج البلاغة) لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ومكانته في الفكر العربي، والتاريخ الإسلامي والسياسة والتصوص الأدبية أشهر من أن يجرى عنها الحديث... فلقد أجمعوا على أنه الثاني في البلاغة بكلام الله وكلام الرسول - عليه الصلاة والسلام -.

ومكدا قدم الأستاذ لإمام بطرته هذه الشاملة والواقعية إلى قضية إحياء التراث العربي الإسلامي، ومهجه في عملية الإحياء هذه، وجهوده العملية في هذا الميدان... قدم الأساس الموضوعي لذلك البناء الجديد الذي دعا إلى إقامته، وارتفع صوته محيذاً نشييده، وهو لإصلاح والتحديد بعقل الشرق وحياة الشرقيين... والذي حدد له الرحل دعائيس تحرير العقل من قيد التعليد، وذلك بواسطة الإصلاح الديني. والهيئة الأدبية واللغوية، جعل حياء العرب الأدبية الحديثة الامتداد المتطور لأكثر الصفحات إشرافاً في تاريخهم، لأنبي العظيم (٢١٤) وهما الأمران اللذان يكونان مع فكره السياسي أهم الأغراض التي رمى إليها وشاء تحقيقها من وراء ما قدم من فكر واتخذ من مواقف أثرت وما زالت تؤثر في حياة الشرق والإسلام حتى هذه الأيام.



بل لقد طرق الأستاذ لإمام، بميدان الإصلاح في حفل الآداب، باباً ما ران يجمع عن طرفة وفتحها الأعلب الأهم من علماء الدين - باب (الفن)، رسماً كان أو نحتاً! - فأحرقة الفية التي يعبر أعلامها، بالرسم والمحت، عن وحدان الأمة،

فيخلدون لها القيم ويرقون ويهدبون منها الأدواق، ما زالت الأغلبية لساحقة من علماء الدين يطرون إليها نظروهم إلى مكر ورجس من أعمال الشيطان! وحتى الذين لا ينظرون إليها هذه النظرة تراهم يحجمون عن إعلان قول الإسلام لهذه القسوس، لأنهم أسرى دوياب ومأثورات وردت في صحاح الأحاديث، وقصوا أممها عاجزين عن التصير، ماكسين عن البحث عن الملائات التي قيلت فيها هذه الأحاديث، وعن التغير الذي أصاب الحياة فذهب بهذه الأسباب والملائات. فالحدث الثوي الشريف: «إن أشد الناس عدائنا يوم القيامة المصورون»^(٢١٥). وما روى في معناه لا يزال حاضرا بين علماء الإسلام وبين جنازة الرسم والسحت والتصوير، إسلاميا، ومشاركة دور القرون في ترفية حياة المسلمين!..

نكن الأستاذ الإمام لم يصنع صنيع هؤلاء العاجرين أو الكصين... بل شمل بتجديده واجتهاده هذا الميدان. «الرسم (عند) شعركاكت، يرى ولا يسمع، كما أن اشعر يسمع ولا يرى»^(٢١٦). وهذه لمون- بعد دهاب خشية عبادة شعوصها- قد عدت سبلا لترقية الدوق وحفظ التاريخ. فهي ميدان هم من مبادئ «ذاكرة» الأمة الساريخية ولفكرية. ولذلك فلقد رأى «أن الشريعة الإسلامية أعد من أن تحرم وسيك من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل... وليس هناك ما يسمع المسلمين من الجمع بين عقيدة التوحيد ورسم صور الإنسان والحيوان لتحقيق المنعنى العلمية، وتثليل الصور الذهبية»^(٢١٦)

مكدا بلغ الأستاذ الإمام القصة في التجديد الدينى^(٢١٧) فكان- بحق- واحدا من أبرز العقول الإسلامية التي نظرت في أصول الإسلام ومبادئه الجوهرية والفقية بعقل مؤمن مستنير. مستهدفاً بذلك تجديد «الدين» المسلمين بواسطة تجديد «الدين»، وقائلاً إن هذا هو طريق الإصلاح «التوحيد» «الطبيعى» و«المأمون»!

تحقيق هذه الأعمال

تحقيق هذه الأعمال

من الأمور المؤسفة حقاً أن تمر هذه الأعوام التي قاربت السبعين^(٢١٨) على وفاة مثل هذا العلم العبد المتعبد من أعلام فكرنا العربي الإسلامي الحديث، دون أن توضع أعماله الكاملة، مجموعة ومحققة، بين أيدي القراء والباحثين والمفكرين

ذلك أنا عندما قرأ بصوص الرجل في مختلف فروع المعرفة التي طر بها عقله، وتحدث بها لسانه، وفاض بها قلمه، لمجد نفسه بإزاء مفكر هو أشبه ما يكون «بإظهاره العكبرية» التي ألت بحوائب المكر باختتمه والمتعددة في عصرها، ثم استشرفت، بطاقة غير عادية، «فاق المستقبل» . . . ومثل هؤلاء المفكرين الذين استوعبوا عصرهم وعبروا عنه في قلبه وبعبيره وبطوره، لن تتأني دراساتهم والإحاطة بحوائسهم المتعددة، ومن ثم تكوين الآراء لدقيقه والموضوعية من موقعهم من العديد من القضايا والمشاكل، إلا بعد جمع أعمالهم الكاملة، وتحقيفها، ثم تبويبها التسوية الموضوعية والتاريخية معاً . . . فذلك هو لشرط الضروري والأولي لانتلاف حرييات رأيهم الواحد إزاء القضية الواحدة، بعد أن يعثرت الأحداث وظروف النشر وعوامل السبسة وكبت الحريات هذه الجزئيات، فاختفى بعضها، وبسب بعضها، إلى شخصيات أخرى . . . إلخ . . . وذلك هو الشرط الضروري أيضاً لوضع البد على خط التطور الفكري لهذا المفكر في معالجته للقضايا التي بحثها، وتحديد عوامل هذا التطور الفكري وأساسه . . . وهل هو حقاً تطور طبيعي؟ أم أن هناك ظروفًا سياسية قد تدخلت فأملت على المفكر أشياء راعى

بها الزمان والمكان؟! والتبويب الموضوعي والتاريخي مع بضع النص في مكانه من القضايا العامة، ويربط هذا النص بالطرف التاريخي الذي قيل فيه، ومن ثم يعطى الباحث مفاتيح التحليل والتعليل والاستنتاج الدقيق والسليم.

وإذا كان هذا الأمر ضرورة ملحة بالسبب لكل مفكر عملاق تحول بإنتاجه الفكري وتأثيره العلمي إلى «ظاهرة فكرية» كبرى، فإننا نعتقد أن نشر الأعمال الكاملة بالسبب لمثل هؤلاء المفكرين، هو بمثابة إعادة تقديمهم إلى الحياة الفكرية مرة أخرى، بعد رحيل أجسادهم عن هذه الحياة، ومن ثم، تاحة أوسع الفرص والإمكانيات لمكرهم كي يفقد ويؤثر من جديد، خصوصاً تلك العناصر الصالحة منه لدفع حركة التطور والتقدم إلى الأمام. وهذا ما نعتقد أننا حققه بالسبب لمكر الأستاذ الإمام عندما تقدم إلى حركتنا الفكرية أعماله الكاملة، بعد جمعها، وتحقيقها، والتقديم بين يديها بالدراسة التي تفتح للقارئ المعاصر أبواب هذا العالم الفكري الرحب والخصب الذي أثمرته لنا حياة ذلك لإمام العظيم. وهذا الأمر بعينه، هو ما يجعلنا نكرر الأسف أن تمضي هذه السنين الطويلة على وفاة الأستاذ الإمام، دون أن تقدم أعماله الكاملة، محققة، إلى القراء والباحثين والمفكرين.

والأمر الذي يزيد نشر هذه الأعمال الكاملة ضرورة وإلحاحاً، أن أعمال هذا المفكر قد أصابها الخط والاختلاط مع أعمال عند آخر من المفكرين والكتّاب، هي مقدمتهم أستاذة جمال الدين الأفغاني، وتنميته رشيد رضا وسعد رعلول وغيرهم من المفكرين والكتّاب. . . وأن السياسة قد لعبت دوراً هاماً في هذا الخط، بل وفعلت فعلها في تحريف بعض هذه الأعمال وحذف بعضها الآخر. وأن التجارة والكسب المادي قد لعباً أيضاً دوراً في هذا الخلط والاختلاط بين هذه الأعمال!



ونحن إذا تجاوزنا هذا التعميم في الحديث إلى التحديد، وحداً أب فكرة جمع أعمال لأستاذ الإمام الفكرية لم تكن بعيدة عن أهداف تلاميذه وحرية الفكرية بعد وفاته. . . ولكنها كانت موحودة، لا بهدف تقديم هذه الأعمال كاملة للباحثين والمفكرين، ولكن بهدف تقديم الأعمال والصفحات التي لا تغضب السلطة

الحكاية هي مصريون منذ : سلطنة الاحتلال الإنجليزي ، واخذوا عباس حلمي الثاني فلمد وقف هذا الهدف وتلك العناية من حلف تلك اللجنة التي دعا إلى قيامها ، وأقامها سعد زغلول باشا بحكم علاقته الوثيقة بالإمام ، وبصفته «عميد حربه المدني» ، وأقوى أركانه» . وذلك عندما علم هذا الحزب وذلك التيار الفكري أن الشيخ رشيد رضا يفكر في كتابة تاريخ للأستاذ الإمام ، فحشوا أن تقدم من صفحات هذا التاريخ حقائق تخرج مركزهم وعلاقاتهم بالسلطة الإنجليزية واخذوا عباس . ولقد انتهى الأمر بشراكتهم مع الشيخ رشيد رضا في التأريخ للرجل ، وفي تقديم المصاحبات التي لا تعصب الإنجليز ولا الخديو من أعماله وأفكاره . . أي إن هذا التحريف قد انسحب على «التاريخ» كما انسحب على «الأعمال» !!

والشيخ رشيد رضا يحكى بنفسه هذه الوقائع ، فيقول : إنه بعد وفاة الأستاذ الإمام أعنت عزمي على كتابة تاريخه ، فجاءني رسول من قبل الشيخ عبد الكريم سلمان ، وقال لي : «إن أصدقاءه قرروا تأليف تاريخه بالتعاون بينهم ، وهم به أوفى . فقلت للحبلع إن تأليف تاريخين لهذا الإمام الكبير ليس بكثير ولا كبير ، فليكتبوا ما عندهم ، وأنا أكتب ما عندي . ثم أرسل إليّ عبد حربه المدني وأقوى أركانه . سعد باشا زغلول . . فبحثنا ، فبلغني أنه هو وإخوانه من مريدي الإمام وأصدقائه يرون أن أنوّل كتابه تاريخه ، وأن يساعدوني بما لديهم من المراتب والمعلومات ، ثم يساعدوني على طبعه ونشره بالمال ، بشرط أن أطلعهم على عملي وأستشيرهم فيه ، فإن كثيراً من أسرته ، رحمه الله ، كانوا يعدون متكافئين معه فيه ، ويعتدون من بعده مشوين عنه . فأجبتة إني لست إلا واحداً منكم ، بل أنا أصغركم ، ولا أستغنى من مساعدتكم ومشاورتكم ، ولا أحب الخروج عما ترويه من مصلحتكم

وهي إثر ذلك ، اجتمع بدعوة من الشيخ عبد الكريم سلمان ، وحسن باشا عاصم ، ومحمد بك راسم ، وقسم بث أمين ، والشيخ عبد الرحيم الدمرداش . وقرروا يذب أحدهم . فتحى باش زغلول ليكون نائباً عنهم في التعاون والنشور معي في العمل . وكان هو المتصل من جماعتهم بسمو الخديو ، ومحيطاً بسياسة وسياسة الإنجليز في الأمور علما ، وهما الحاسان البدان يحسب لرضا هما وسخطهما كل حساب . وبلغوا حمودة بك عبده ذلك ، وأنه يرضيهم أن يعطيني ما عنده من مواد التاريخ» (٢١٩) .

وعندما نعلق الأمر بأعمال الأستاذ الإمام الفكرية، نخصص الجهد من عمل هزيل ومشوه ومعيب، تمثل في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الإمام، وهو الذي سمي بجزء (المنشآت).

أما أنه هزيل، فلأنه لا يضم من أعمال الرجل الفكرية؛ لا الفكر اليسير، إذا ما فيه، مما هو حقاً للإمام، لا يكاد يبلغ سدس حجم أعماله الفكرية!!

وأما أنه مشوه، فلأن السياسة، كما قدمنا، قد لعبت لعبتها في المواد التي وضعت فيه. ونحن نقرأ للشيخ رشيد رضا - وهو الذي وضع اسمه على هذا الجزء، باعتباره الجامع له - أن فتحى زعلول باشا قد اقترح أن نحدد من مبادئه خصوصاً مقالات الحرية الوثنية - ما ينضبط للإحبير، فيقول: «أما ما كان منها خاصاً بالسياسة، ومسألة مصر والسودان، ونهيج العالم الإسلامى والهدى على الدولة الإنجليزية، فقد وافقته (أى فتحى زعلول) على تركه، وعدم نشر شيء منه فى منشأته، لأن الحرية فى مصر لا تتسع لشركها. . . وأما المقالات الإصلاحية العامة التى كتبها الحكيمان (الأعمام والإمام) فيها الدعوة إلى جمع كلمة المسلمين . . فقد اتفقا على نشر أكثرها، وترك ما تعده إنجلترا تحريضاً عليها منها . ولكنه أشار أيضاً بحذف جمل من بعض المقالات ما وافقته عليها إلا كرهاً. . .» (٢٢١)!

إذا علمنا أن الذى قدم إلى رشيد رضا مقالات الإمام فى (الوقائع المصرية) كان هو فتحى زعلول باشا، إذ هو الذى نسخ مقالات الأستاذ الإمام الإصلاحية من جريدة الوقائع المصرية الرسمية، إذ كان يفتنى مجموعتها (٢٢٢)، أذكر كما لحقها فى الأخرى من تشويه بفعل «الاختيار» والحدف «الذين توجب عدم إعضاب سلطات الاحتلال والخطبو عباس فى ذلك الحين. . .

وأما أن هذا العمل معيب، فلأنه لم يقع على أسس التحقيق العلمى المنصوص، فنسبت محتوياته إلى الأستاذ الإمام، على حين أن الكثير منها ليس له، وليس من الإنصاف ولا من الأمانة أن يسبب إليه دون أصحابه الحقيقيين. وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية، ولم تطبق فقط على جزء (المنشآت) هذا، بل اسحبت على الكثير من آثار الأستاذ الإمام. . . ومن هنا تأتى أهمية جهد «التحقيق» الذى بدله وتبدله فى إخراج هذه الأعمال، بعد جهد «الجمع» له من عدد كبير جداً من

المراجع والمصادر والمطالع وهو «الجمع» الذي استعنا فيه أيضًا بقواعد التحقيق العلمي لتعبير ما هو للإمام عما هو لغيره من المفكرين والكتّاب

ونحن إذا شئنا ضرب الأمثلة على ذلك لخط الذي وقع فيه من تعرض لنشر نصوص الأستاذ الإمام من قبل ، وبخاصة الشيخ رشيد رضا - مع علمه وفضله وإيمانه في الفقه والتفسير والإصلاح - وهو الخط الذي برزت منه طبعنا هذه بحكم اعتمادها على التحقيق لعلمي لنصوص . إذا شئنا أمثلة على ذلك وجدنا الكثير والكثير . ولكنا نكتفي هنا بتقديم حديث موجز عن أهم النصوص التي كانت موضع الخلط والاختلاط ، والتي نحسم طبعنا هذه للوقوف في عصية نسبتها إلى كاتبها الحقيقي وصاحبها الأصلي . . وهذه النصوص هي :

- ١ - رسالة الواردات في سر التجليات
- ٢ - رسالة المدير الإنساني والمدير العقلي الروحاني .
- ٣ - الحاشية المكتوبة تعليقاً على شرح جلال الدين الدواني لكتاب العقائد العنصرية .
- ٤ - بحث : العلم وتأثيره في الإرادة والاختيار .
- ٥ - مقال : اشوري
- ٦ - مقال : في الشورى والاستبداد .
- ٧ - تاريخ إسماعيل باشا (مصر وسماطين باشا) .
- ٨ - حذف من مقالاته في (الوقائع المصرية) وعددها واحد وثلاثون مقالاً .
- ٩ - العروة الوثقى .
- ١٠ - مقاله : المسألة الهندية
- ١١ - تفسيره لقرآن الكريم .
- ١٢ - كتاب تحرير المرأة (العصول التي فيها) .

وعلى كل من هذه النصوص يقدم حديثاً موجزاً ، يلخص قصيته وإشكاله ، ويحدد مباحثها في التحقيق الذي استخدمناه في تحديد نسبه إلى صاحبه . . وهو الأمر الذي تنفرد به طبعنا هذه وتعتبر وتتنازع على كل ما سبقها من طبعات أخرجت بعض هذه النصوص مفردة ومنفرقة في العقود التي انتهت من هذا القرن الذي نعيش فيه .

١- رسالة الواردات هي سر التجليات،

وهي رسالة صغيرة تقع في طبعة حرة (المشتات) في سبع عشرة صفحة، وتؤلف من مقدمة تليها اثنت عشرة «واردة»، أي فكرة أو قصيدة، ثم حاشية من بضعة سطور. . . وهي رسالة فلسفية صوفية على قدر كبير من العمق، تعكس قدرة فائقة وتحكم غير عادي لدى صاحبها على البحث في هذا المبحث الصعب، وارتداد هذا المجال الذي لا يقدر على إرضائه إلا التمر اليسير من المعكرين

فإذا علمنا من مقدمة هذه الرسالة - أن سريخ تحريرها هو سنة ١٨٧٢م (١٢٩٠هـ)، بدأنا بشك في صحة نسبتها إلى الشيخ محمد عبده، فهو يومئذ لم يكن قد تجاوز الثالثة والعشرين من عمره، وكان يسه وبين المخرج في الأهرار ريل العملية خمس سنوات - وأهم من ذلك كله، فإن صحته للأعاني، التي كانت قد «خاسبت من تفكيره»، لم يكن قد مضى عليها سوى عام واحد فقط! وليس بالأمر المعقول أن يبلغ الشيخ محمد عبده في ذلك العام المستوى الفلسفي الصوري الذي يحمله قادراً على تحرير هذه الرسالة بحال من الأحوال.

والأمر الذي يريد من عرابية نسبة هذه الرسالة للشيخ محمد عبده^(٢٢٢) أن مصدريتها - وهي للشيخ محمد عبده - تشهد بأن هذه الرسالة لجمال الدين الأفغاني، وأن دور الأستاذ الإمام فيها إنما هو «إسالييف»، بمعنى الجمع والصياغة، وأيضاً «التيسير». . . فهو في المقدمة يقول: «أما بعد، فيقول محمد عبده بن عبده بن حسن حير الله، الناشئ بإقليم مصر بحظلة الحيرة بقرية تسمى محلة نصر، خادماً خدمته الحكمة، المعرض عن نحو الكلام والكلمة. . . ثم يمضي في أسلوب السجع هذا متحدثاً عن رغبته في الحكمة، وكيف هدوا له إليها حرام لا يحل النظر في علومها، حتى «أشرفت شمس الحقائق، فوصح لبارقات الدقائق، بوفود حضرة الحكيم الكامل، والحق الفاتم، أستاذنا السيد جمال الدين الأفغاني، ماراً لثمار العلوم جانياً، فرجونه في شيء من ذلك، فأجاب والحمد لله على ذلك، وكان ذلك في سنة ١٢٩٠، فلما بدلت طرائف المحف - فأوماً إليها بكليات هذه جريئتها، وآيات هذه بيتانها، وذلك على فترة من الحكمة، فكأنه عيبت أرسل لإحياء تلك النعمة، وسميتها رسالة الواردات، في سر الجليات، فأقرن وبالله التوفيق»

ثم تتابع «واردات» الرسالة بعد ذلك، «واردة» بعد، «واردة»، وذلك بعد أن حدد الأستاذ الإمام صراحة أنها لأستاذ الأفغانى، وأنها حرثات من الكلمات التى أجاب بها وأوماً إليها . ومع ذلك فلقد نسبت هذه الرسالة، عندما طبعت بعد وفاة الأستاذ الإمام إليه، وبم تنسب لصاحبها جمال الدين الأفغانى.

على أن هذه الرسالة التى نجد فيها مقدمة مقطوعاً بأنها للأستاذ الإمام، وما بعد المقدمة مما قطع الأستاذ الإمام بأنه للأفغانى، هذه الرسالة تمداً بحقيقة هامة جداً استعان بها من تحقيق نصوص الأستاذ الإمام، وتمييزها، من نصوص أستاذ الأفغانى فى هذه الفترة الأولى من فترات تكوين الإمام وتحصيله وإنشائه . . . وهذه الحقيقة هى أن الأستاذ الإمام كان يلتزم السجع فى أسلوبه فى هذه الفترة من حياته، وأنه قد استمر ملتزم له حتى بدء عمله فى (لوقائع المصرية) سنة ١٨٨٠م، وبعد ذلك تخلص منه . . . بينما نجد أسلوب الأفغانى خالياً من هذا السجع . . . فمقدمة رسالة الواردات بطرم السجع، وكل الرسالة تخلو منه . . .

ويشهد لملاحظتنا هذه أيضاً أننا قرأنا فى (الأهرام) بالعدد ٤١ من سنة الأولى (سنة ١٨٧٦م) مقالاً يقرط كتاب (الحققة الأدبية) الذى ترجمه عن الفرنسية الحاجة حينئذ نعمة الله حورى . وهذا المعدل بشرته «الأهرام» منسوباً للشبح محمد عبده. ولكننا نجد نصفه الأول للشبح محمد عبده، ونصفه الثانى للأفغانى، إذ يقول الشبح محمد عبده فى منتصف المقال «وانى لا أستطيع أن أذكر من مرابا هذا الكتاب فوق من أعاده حضرة الأستاذ الأكرم، والفيلسوف الأعظم، الذى شرف بذكر اسمه مسامع القاصى والدانى، جناب السيد جمال الدين الأفغانى». وهناك ما قال: . . . ثم يمنع قوساً لبورد كلام الأفغانى، فإذا هو خال من السجع، على حين أن النصف الأول من المقال، الذى كتبه الأستاذ الإمام قد التزم به السجع باستمرار . . .

وشاهد آخر على هذه الملاحظة الهامة، نجده فى مقابى (فلسفة التربية) و(فلسفة الصناعة) اللذين نشر باسم محمد عبده، وقال فى مقدمة كل منهما إن عمله فىهما إنما هو العرض لدروس الأفغانى التى ألفها فى مجلته على تلاميذه . . . واستخدم فى الأول تعبير قال الأفغانى «مأمناء»، ونه فى الثانى أن دوره لا يعدو أن «أودع

بعض المعاني قوالب العبارات» فمن نجد الأسلوب هنا حالب من السجع،
بيضا نجد مقالة المشور هي (الأهرام) بعد ذلك عن «العلوم الكلامية، والدعوة إلى
العلوم المعاصرة»، ملتزما للسجع باستمرار...

وهذه الشواهد المادية المستخرجة من النصوص لمقطوع بسببها إلى كل من
الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغانى، تقطع بأن أسلوب الإمام في هذه الفترة
من حياته كان ملتزماً للسجع عندما يشئ، وأن الأفغانى لم يكن يسجع في
أسلوبه. وتثبت أيضاً أن محمد عبده كان يتخفى عن السجع عندما يعرض
ويصوغ آراء الآخرين وكتاباتهم، وعندما يؤلف ويبيض الأمانى التى تلى عليه
في ذلك التاريخ... وهذه حقيقة هامة استخدمناها معياراً لتبويب نصوص الإمام
من نصوص غيره في هذه المرحلة الأولى من مراحل حياته في التحصيل والإبداع
والإنشاء.

٢. رسالة المنهج الإنساني والمذهب العقلي الروحاني:

تشغل هذه الرسالة ثلاث عشرة صفحة في جزء (المشآت) وموضوعها فلسفي
يدور حول عصرى «الروح والحمد» اللذين يكونان جُماع ذات الإنسان.

والأمر الذى استلعت أنظارنا إلى عربة نسبة هذه الرسالة إلى الأستاذ الإمام،
وجعلنا شك سادى دى بده في هذه النسبة، هو أن الرسالة الحالية من السجع في
الأسلوب، وهو ما التزمه الأستاذ الإمام في هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية.
وضاعف من شكوكنا كذلك أن منشورات الإمام التى نشرها في تاريخ لاحق لهذه
الرسالة يلتزم في أسلوبها السجع باستمرار... فهو قد نشر هذه الرسالة الحالية من
السجع «بالأهرام» في العدد ١١ و ٢٣ في ٣٠ ديسمبر سنة ١٨٧٦م، في حين
نشر مقالين مسجوعين بعد هذا التاريخ بكثير، أحدهما عن «العلوم الكلامية
والدعوة إلى العلوم المعاصرة» بالعام لتالى في العدد ٣٦ من «الأهرام»، والآخر عن
«التحفة الأدبية» بالعدد ٤٦ من نفس الجريدة في سنة ١٨٧٧م

ولكن هذه الشكوك القوية قد طلت وما دون أن نحسم برأى قاطع في أسانها،

وما كنا لنحسم في هذه الأسباب لمجرد الشكوك، حتى وإن كانت على هذا النحو من القوة والمنطقية والاطراد... .

وأثناء مطالعنا للتأبير الذي أبنت به صحيفة (الواء) الأستاذ لإمام عقب وفاته، وجدنا المفتاح الذي كشف لنا عن صاحب هذه الرسالة، والذي علمنا منه أنها رسالة مترجمة، وليست مؤلفة، وأن مترجمها هو علي باشا مبارك، وأنه دفع بها إلى الشيخ محمد عبده ليصرغها في قالب فصيح، وأن هذه الصياغة كانت فاتحة إعجاب الوزير بالشيخ الشاب، فكأماه على ذلك، واستلقت إلى كفاءته الأنظار... . تقول (الواء): «و أول لمح أضاء في سماء حظ العقيد، أن المرحوم علي مبارك باشا، ناظر المعارف، ترجم رسالة في (الروح والجسد)، ثم أعطاها للأستاذ العقيد يكتبها في قلب فصيح، لما بلغه عنه من زيادة الاقتدار، فكتبها بعبارة بليغة، أعجب بها علي مبارك باشا، وأراد أن يكافئ العقيد بعينه معلما لأولاده^(٢٢٣)». وهكذا طردت القاعدة، واستمر لسجع علامه على إنشاء الإمام في هذه المرحلة من حياته، كما طرد تخليه عنه عندما يكون النص لعمره يجري هو فيه الصياغة وإصلاح العبارة وإعادة العرض والتحرير.

٢. التعليقات على شرح الدواني للعقائد العصبية:

هذا النص هو عبارة عن كتاب كبير، جاء في صورة تعليقات - (حاشية) - على شرح جلال الدين الدواني^(٢٢٤) على العقائد العصبية، لصاحبها عضد الدين الإيجي^(٢٢٥). وهو نص فلسفي على درجة عظمى من الأهمية والخطورة في العلوم الإلهية، لا بدأيه نص آخر من النصوص التي كتبت بمصر في هذه القضايا. في تلك الفترة من التاريخ.

ولأمور التي بعثت على شكنا في سبب هذا النص إلى الأستاذ الإمام محمد عبده كثيرة، في مقدمتها:

أولاً: أن القراخ من تحرير هذا النص قد حدث «في أواخر ذي الحجة» سنة ١٢٩٢ هـ أي أوائل سنة ١٨٧٦ م. ولا يعتقد أن أربع سنوات من صحبة الشيخ محمد عبده للأفغاني كافية لتبلغ به هذا المستوى الفلسفي غير العادي في أمور هي

أعقد ما عرض للفلاسفة والتكلميين منذ أن عرفت لفلسفة وعرف علم لكلام .
ولقد كان الشيع محمد عبده لا يزال حتى ذلك التاريخ طالباً في الأزهر ، لم يتخرج
بعد ، كما أن مضامين مقالاته الإنشائية لمشورة حتى بعد هذا التاريخ كانت لا تزال
بسيطة ، بل وسطحية جداً إذا ما قورنت بهذا النص الفيلسفي العميق

ثانياً أن هناك اختلافاً بيننا ، في مستوى لعقن ، وأيضاً في بعض وجهات النظر ،
بين هذا النص وبين النص الآخر الذي أودعه الأستاذ الإمام آراءه الكلامية بعد
ذلك ، وهو (رسالة التوحيد) . ولا يحق لأحد أن يحتج بأن آراء الرجل دعا
تطورت ، وبأن (رسالة التوحيد) ربي جاءت دون تعقيد لأنه قد ألفها ككتابات
مدرسي ، لطلبة المدرسة السلطانية ببيروت أولاً سنة ١٨٨٦ م - سنة ١٣٠٣ هـ ثم في
مصر بعد عودته إليها من بيروت . .

ذلك أن الحجة الثانية إذا صحت فإن الأولى لن تصح ، وهي المتعلقة بتطوره
الفكري ؛ إذ لو كانت أفكاره التي أودعت (التعليقات على شرح الدواني للعقائد
المعصية) قد تطورت ، لعدلها عند طبع هذه التعليقات ، خصوصاً وهو لم يعمر
على طبعها إلا في أواخر حياته ، أي بعد تأليفه لرسالة التوحيد

ثالثاً: أن أسلوب هذه التعليقات خال من انسجع ، في حين أنها مكتوبة في
مرحلة كان أسلوب الأساد الإمام لا يخلو فيها من السجع المنظم إلا عندما يكون
النص لعيره ، وتكون له فقط الصياغة والتحرير

رابعاً: أن سياق التعليقات و«فن» تأليفها يقطعان بأن كاتبها كان يدرس (شرح
الدواني للعقائد المعصية) ، وأنه كان يلقي بهذه التعليقات وهو يشرح القضايا التي
عرض لها كل من «الإيجي» و«الدواني» ، و«الدواني» بالدات ولم يذكر أحد
من أرخ للإمام في فترة حياته تدك أنه قرأ على تلاميذه ، ولا على طلبة الأزهر
الذين كان يعيد عليهم دروس الأفغاني التي كان يلقيها ببيته في «خان الخليلي» ، لم
يذكر أحد من أرخ لحياة الإمام في هذه الفترة أن (شرح الدواني للعقائد المعصية)
كان من الكتب التي شرحها لملائة الطلاب .

خامساً: أننا نجد العلاقة قائمة ، بل وقوية ، بين جمال الدين الأفغاني ، وبين
«الدواني» ، وأيضاً «المعصية» فهما من بين الفلاسفة والتكلميين والمتصرفين الذين

قرأ لهم وحالط فكرهم في أدوار التكوين الفكري لعقله العਲسمى، ودلت إلى جانب ابن سينا والعزائ وابن رشد والإمام الرازى وابن خلدون، والسهروردي، والكنائى، والشيرازى . . إلح . . إلح . . (٢٢٦).

وأكثر من ذلك، فإن الدين أرحوا لهذه الفترة من حياة الأعماني في مصر فيقولون بأن (شرح الدوائى للعقائد العصدية) كان من بين الكتب التى شرحها لطلاب علمه في منزله، وأنه قد علق عليها بما عهد به إراء الكتب التى كان يشرحها ويتحدث من قصاياتها مساسيات لطرح أفكاره على مرديه . . فعى هذه الفترة من حياته، أقبل عليه والتف من حوله لفيف من طلبة الأدر، «فكان يسبهم إلى ما فى الإعراض عن الدراسات الحكمية (المسسية). من علمية وصوفية. من نقص فى فى العالم الإسلامى، يجعل نتاجه العلمى صئلاً منقوصاً، ونظرة إلى الحقائق العلمية سطحياً غير نافذ، حتى حجب إليهم شعورهم بهذا النقص السعى فى تلافه، فرغوا إليه أن يدرس لهم طائفة من الكتب، فأقبل يقرئهم من عوالى كتب الكلام والأصول: العقائد النسفية بشرح التتمارنى، و(العقائد العصدية بشرح الدوائى)، والتوضيح لصدر الشريعة بحاشية التفندزائى: التلويح، ومن كتب المنطق: شرح القطب الرازى على ارسالة الشمسية، والمطالع للأرموى، ومن كتب لحكمة العليا والتصوف: الإشارات لابن سينا، وحكمة الإشراق لسهروردي، والرسالة الرواء للدوائى، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب: الطعمى، والطوس . . مع التوسع فى كل ذلك، ويراد الآراء الجديدة ولاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمفالات وكان فى مقدمة المستن إلى والأحذ عن . . الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (٢٢٧)».

ويؤكد هذه الحقيقة الهامة أنها مربية عن الإمام محمد عبده داه، بواسطة صاحبه وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، الذى يورخ لهذه المرحلة من حياة الأستاذ الإمام فيقول: أخبرنى الأستاذ الإمام «رحمه الله تعالى» أنه قرأ على السيد (جمال الدين لأعماني) كتاب (الزوراء) لدوائى، فى التصوف، و(شرح القطب على الشمسية)، و(المطالع)، و(سلم العلوم)، من كتب المنطق و(الهداية)، و(الإشارات) و(حكمة العين)، و(حكمة الإشراق)، فى الفلسفة، و(عقائد اجمال لدوائى) فى التوحيد . . و(التوضيح) مع (التلويح)، فى لأصول . .

و(الجمعيني)، و(تذكرة الطوسي) في الهيئة القديمة، وكتاباً آخر في الهيئة الجديدة، نسبت اسمه . (٢٢٨).

فالاستاد الإمام يعترف بأن علاقته بهذا الكتاب هي علاقة لتلميذ الذي تلقى شرحه عن أستاذه جمال الدين .

فيذا علماً أن «الرسالة الروداء» للدواني التي ورد بها ذكرها، قد وردت المقارنة بينها وبين شرح الدواني للعقائد المصليه في ثايا التعليقات التي نحن بصدد الحديث عن تحقيق نسبها لصاحبها، أدركنا أننا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق نسبة هذا النص إلى الأفعاني لا إلى الأستاذ الإمام .

سادساً: أن كل الكتب التي شرحها الإمام، في هذه الفترة من حياته، للصلاب في الأهر، أو في مترله، كانت من بين تلك التي شرحها أئمة الأعماني في بيته، مثل «إساعوجي» في المطق، و«شرح العقائد النسفة» لسعد التفتازاني، مع حواشيه، ومفولات السجاعي بحاشية العطار وغيرها مما يؤكد أن المصدر والمنبع هنا كان هو الأفعاني، وأن دور لأستاذ الإمام قد كان، يومئذ، بالنسبة لهذه النصوص الفلسفية، هو دور النقل إلى حلقة أخرى من الطلاب وللمريدين، ودور الصبغة والعرض والتحرير .



يبقى بعد ذلك مشكلة أن الأستاذ الإمام قد وضع اسمه في مقدمته المسجوعة التي طبعت في صدر هذه التعليقات غير المسجوعة، وقال فيها: «أما بعد فيقول من حد بالحق جده، المقير إلى ربه «محمد عبده» هذه كلمات دنية تسمر عن دفاتق جليلة، أرزها فيض الأول، مع ما عدى من العجز والكلل . نقلت وعلى الله توكل» . ثم أحدث تنوالت التعليقات بأسلوب فلسفي لا يعرف المسجع، ولا مكان فيه للمحسسات، ولا تناسب بينه وبين السطور التي قدم بها لها الأستاذ الإمام . .

وهذه القضية تقتضي منا نظرة فاحصة، بمنهج تحميمي، في نصوص الكتاب وما عليه من تعليقات، عسى أن نجد في هذه النصوص ما يربل بقانا الشبهات التي

يمكن أن يتعلق بها أولئك الذين يسيرون هذا النص إلى الأستاذ الإمام . . فمادام
يعطيا النص من دلائل في هذا الباب؟

١- إن على هذه «التعليقات» «هوامش»^(٢٢٩) وضعها الأستاذ الإمام عند عمره
على طبع الكتاب، وهي قد وصفت في أسفل الصفحات، يبلغ عددها ثلاثة
وعشرين «هامشاً»، وهي تبلغ في الحجم ما يوازي اثنتي عشرة صفحة إذا جمعت
على حدة . وهذه «الهوامش» تقدم لك أكثر من دليل قاطع على أن صاحب
(التعليقات على شرح الدواني للعبد العبدية) ليس هو الأستاذ الإمام . .
والهامش الخاص بالتعليق (١٤٥)، والذي يعلق به الأستاذ الإمام على عبارة:
«والحكمة، فالمعلوم الأول مثلاً، بوجوده الخارجى، إنما يتبع علم الذات بالذات،
إذ مجرد علم الذات علم مبدئية» يقول الأستاذ الإمام «قوله إذ مجرد
إلخ . وإن شئت قلت: إن الواجب بعلمه بذاته، قد عم سلسله الممكنات، إلى
غير النهاية، بعلم المبدئية إلخ» .

والشاهد الذى استلقت إليه الأنظار ونسندل به هنا على ما نقول هو تعبير
الأستاذ الإمام بـ «قوله . . .» «القاتل هنا بالقطع غير الأستاذ الإمام، إذ هو يشير إليه
بضمير العائب، ومعنى ذلك أنه ليس هو صاحب هذا الكتاب، وإنما هو صاحب
هذه «الهوامش» على هذه التعليقات

وهناك «هامش» آخر يعطيا دليلاً ثانياً مشابهاً لهذا الدليل وهو ما كتبه الأستاذ
الإمام على عبارة التعليقات الواردة في التعليق (١٥٢) والتي تقول: «ولم نعرفوا
بين دلالة المعجرات، ودلالة البراهين واقتدمات» فيقول «هامش» الأستاذ الإمام
معقب: «ممن زعم أن المعجزة نفسها ليست برهاناً قلياً: . .»

والشاهد لدى نستدل به هنا هو أنه يشير إلى صاحب «التعليقات» بضمير
العائب، قائلًا: «فإن زعم . .» وذلك يقطع بأنه ليس هو صاحب هذه التعليقات

وهناك «هامش» ثالث يعطى دليلاً آخر مشابهاً . يجده على العبارة الواردة
بالتعليق (١٥٩) والتي تنتهى بكلمة: «فتأمل» . «هاتى «هامش» الأستاذ الإمام متلهاً
بقوله «أمر بالتأمل» فهو يتحدث عن صاحب (التعليقات) الذى «أمر بالتأمل»
بضمير الغائب . قطعاً بذلك أنه ليس هو صاحب هذه التعليقات

٢- هي «الهامش» الذي كتبه الأستاذ الإمام على العبارة الواردة بالتعليق (١٥٢) دليل على أن جهد الأستاذ الإمام هو جهد «التحقيق والتعليق» على هذا النص الذي قلنا إنه للأفغاني. ففي التعليقات عبارة تتحدث عن حورق العادات، وأن مجرد حدوث الخارق معتبراً بدعوى النبوة والرسالة ليس كافياً في وجوب التصديق وتضرب مثلاً «ببن مقنع» الذي «دعى الرسالة وظهر على يديه خارق للعادة. ومع ذلك، فهو كاذب». تقول العبارة: «وكيف يكوب مجرد الخارق موحياً للقطع عند الاقتراح بالدعوى؟ وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله، ممن قد رقت أحوالهم في صحائف الرجال، كائن حلكت أو غيره...». فيأتي «هامش» الأستاذ الإمام ليقول لنا: «ففي ابن حلكت أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه، ثم يعيب». وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعري في قوله:

أفق إن البدر المقتنع رأسه صلال وخي مثل بدر المقتنع
وليه أشار أبو القاسم. هبة الله بن سناء الملك، الشاعر في قوله.

إليك قد بدر المقتنع طالعاً بأسحر من الخاط بدر المعجم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقبل «حكم». وهو «هامش» «محقق» يتناول بالتعليق والتحقيق نصاً كتبه كاتب آخر، يعرف ذلك بداهة كل من له دراية بكتب التحقيق وما عليها من «هامش» وتعليقات وتحقيقات.

٣- وهناك دليل ثالث يستخرجه من نصوص لتعليقات، وهو على حاتب كبير من الأهمية؛ لأنه يحدد أن الزمن الذي شرح فيه (شرح الدواني على العقائد العنصرية) كان في بدء إقامة الأفعاس بمصر، وقبل أن تنهياً للشيخ محمد عبده أية أدوات يستطيع أن يدخل بها مثل هذا الميدان. ففي التعليق (٦٤) يتحدث صاحب التعليقات عن الزمن الذي هو فيه، والذي يلقي فيه تعليقاته على نص الدواني، فيقول: «زما هذا الذي قد قام فيه التفسير على سبيل، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر...». فيأتي «الهامش» ليحدد هذا الزمن، بالنسبة لتاريخ طبع هذا الكتاب للمرة الأولى، فيقول: «كان هذا من فوق ثلاثين سنة». فإذا كان الأفعاس قد جاء إلى مصر مقيماً، وعرفه لأستاذ الإمام وصاحبه وتعمد عليه في ١٨٧١م وإذا كانت وفاة الأستاذ الإمام قد حدثت في سنة ١٩٠٥م فإن بين

التاريخيين أربعة وثلاثين عامًا. وإذا كانت «هوامش» الأستاذ لإمام هذه قد كتبت قبل طبع الكتاب وهو الذي طبع عام وفاته، أدركنا أن شرح نص الدواني على العوائد العضدية إنما كان في مأكورة السنوات الأولى لحياة الأفغانى إلى مصر سنة ١٨٧١ م، يوم كان الشيخ محمد عبده مجرد طالب في الأزهر يحطو حصوانه، لا على سلم التحصيل لكن هذا اللون من ألوان التمكيم. . . وعلمت كذلك أن التاريخ المحدد لفراغ من هذه التعليقات في سنة ١٢٩٢ هـ - سنة ١٨٧٦ م إنما هو تاريخ الفراغ منها، أو تاريخ صياغتها وتحريرها في صورتها هذه، وهذا التحرير والصياغة اللذان قام بهما الأستاذ لإمام بعد إملأه من الأفغانى على تلاميذه ومريديه. . .

وإذا كانت هذه بعض الأدلة المستخرجة من «هوامش» الأستاذ الإمام، فإن هناك أدلة كثيرة يمكن استرجاعها من نص (التعليقات) ونحن نقدم منها هنا البعض، على سبيل المثال:

٤- في التعليق (١٨٤) يتحدث صاحب (التعليقات) فيقول: «... فقول المعتزلة: (يجب على الله الأصلح): إن كان يريد به ما ذكرناه، فنعم، ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصًا الماتريدية، لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى». . . فحين ما يراء فيلسوف يتحدث عن الماتريدية ومن هم على شاكلتهم بأنهم «أصحابه». . . فإذا وضعنا في اعتبارنا سنوات ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣ م ونخيت الأفغانى فيلسوف، ومحمد عبده طالب الأزهر، فلا شك أن هذا القول سيكون من نصيب الأفغانى وليس محمد عبده!

٥- وفي التعليق (١٤١)، وأثناء الحديث عن رأي للدواني الشارح، يقول صاحب التعليقات: «... وأنا أقول: لا وجه لالتزام الشارح بهذا القول، مذهباً للتكلميين. ونفى بعده عن مذهب الحكماء، فإنه كما لم يقل به أحد من الحكماء - لم يقل به أحد من متكلمي سواه». فمن الذى يستطيع فى ذلك التاريخ أن يصدر مثل هذه الأحكام القاطعة، ويقول إن هذا القول لم يقل به أحد من الحكماء، ولم يقل به غير الدواني من المتكلميين؟ من يستطيع ذلك بمصر في ذلك التاريخ؟! لا اعتقد أن فى مصر بأسرها من كانت له إمكانية ذلك سوى جمال الدين الأفغانى

فحين علم مناح الحركة الفكرية يومئذ ، وكيف أن الواعد التي فتحها الطهطاري في ذلك انقرون كانت أساس على أوروبا وحضارتها الحديثة ، سيما ظلت دراسات الفلسفة والمنطق محرمة في الأزهر . . حتى أن الشيخ عليش كاد يذهب بعصاه ، بعد ذلك الترويج ، كي يصرف محمد عبده ، ويهض مجلسه لدى ينقل فيه إلى طمة الأزهر ما يقوله الأفغاني في سته من أفكار الفلاسفة والمتكلمين . فقبل الأفغاني لم تعرف مصر في عهدا ذلك اهتمام بهذه الدراسات ، وغير الأفغاني لم يكن هناك مفكر بمصر يومئذ يستطيع أن يجلس ويصدر مثل هذه الأحكام .

٦- وليس هذا هو المثال الوحيد للنقد الموجه من صاحب التعليقات للدواني ، بل إن انتقاده يتشتر في حلال التعليقات . وعلى سبيل امثال فهو يتفده بل وبها حده ويمد شروحه في التعليقات . (٢٤) و(٢٩) و(٣٧) و(٣٨) و(٤١) و(٤٢) و(٤٣) و(٤٤) و(٤٥) و(٤٦) و(٤٧) و(٤٩) و(٥٣) و(٥٤) و(٥٦) و(٦٧) و(٧٢) و(٧٩) و(٨٧) و(١٠١) و(١٤٥) و(١٦٨) و(١٧٦) و(١٨٠) و(١٨٩) .

وفي هذه التعليقات يوجه إليه الانتقادات التي تصفه « بالسوية » و « الرعم » ، وتقرأ عبارات مثل « في كلام الشارح من أصله بين المساد » و « في غاية المساد » ، وأنه « يبعث بالخيال لغمته عن مأخذ البرهان » . وأنه قد « حصل به اشتباه » . وأنه « في كلامه خبط ، وإيهام العلط » . وأنه في عبارته « فلو ، ونشوبش » . وأن كلامه « لم يأت بما يعنى لمص الأدكياء ، ولا بما يحتاج إليه طالبو اليقين » وأن في كلامه « فترا » على الحكماء والمحققين . وأنه ، أحياناً « لم يفهم حقيقة كلامهم فأورد عليهم ما لم يكن يرده » . وأنه لقصوره عن بيان مذهب الحكماء « أتى بعبارة شنيعة لا يليق أن يسموه بها عاهل ، فضلاً عن حكيم عمدته البرهان ! » . .

إلى غير ذلك من النقد الذي وجهه صاحب التعليقات إلى الدواني شارح (العقائد العصرية) .

بل لقد ضمت التعليقات نقداً موجهاً إلى المصنف - عضد الدين الإيجي - عندما وصفته « بالتوهم » ووصفت بعض آرائه بأنها « حرافة سقيمة » - (التعليق ٧٩) - كما يوجه صاحب التعليقات نقده إلى التفتاراني ، صاحب (المقاصد) ، مع الإيجي ، ويرجع علقتهما مع إلى توغلتهما في « المقالات النقطية » التي جعلت سامع بعض

أقوالهما يتجرع الغصص من أوهام بعضها مرق بعض ٨١ - التعليقات : (٧٩ ، ١٠٧ ، ١٠٨) .

وعبر الدواني والإيجي والتتزازي ينتقد صاحب التعليقات كلا من ' إسماعيل ابن مصطفى الكلوي (١٢٠٥ هـ - ١٢٩١ م) ، وعند الحكيم السبالكوني (١٠٦٧ هـ - ١٦٥٦ م) ، وأبي حامد العراقي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ، ١٠٥٨ - ١١١١ م) ، وأبي الحسن الأشعري (٢٧٠ - ٣٣٠ هـ ، ٨٨٣ - ٩٤٢ م) ، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ ، ٩٨٠ - ١٠٣٧ م) . وتناثر انتقاداته هذه في التعليقات : (١٤٥) و (١٥١) و (١٥٣) و (١١٥) و (٢١) و (١٤٨) و (١٣٨) وهي الانتقادات لثي يستخدم كلمات 'الزعم' و 'الهساء المنثور' و 'الهديان' و 'الإعراب' و 'عدم الإحاطة' و 'صدور الكلام' من غير عارف ، وورود الكلام على نحو 'غير قام' .

بل إن صاحب التعليقات يسحب انتقاداته أحياناً غير قليلة إلى متكلمي أهل السنة عموماً ، يصف بعض آرائهم بأنها 'هذيان لا قيم لها' وأنهم 'يقنضون آثار المقالات' ، وحمويه العبارات 'وأن مثل هذه الأراجيف التي قرروها في بعض القصايا إنما هي من 'باب الطغيان في القول' وثمره 'للتعصبات المذهبية والعصية التي تحشع بين يديه عصبية الحماضية' ، وأن بعض كلامهم هو 'في عابة البرود' ، مخالف للدوق والعقل والشرع ، ورمى بغير برهان ، وأن 'أرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة' ، وقد صمدوا وأضلوا غيرهم من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم (أهل السنة) ، وقد برئت منهم السنة وصاحبها! . وتتناثر انتقاداته تلك في التعليقات : (٨١) و (٩١) و (٩٢) و (٩٧) و (١٠٤) و (١١٣) و (١٤٥) و (١٤٩) و (١٦٢) و (١٧٤) و (١٨٠) .

ولا يعتقد أن باحثاً محققاً يدرك مكان الفيلسوف جمال الدين الأفغاني ومكان طالب الأثر - يومئذ - محمد عبده ، يجد من استساع أن يقول بأن صاحب هذه الانتقادات الموضوعية والمؤسسة على البحث والاجتهاد الفلسفي هو طالب الأثر محمد عبده دون الفيلسوف جمال الدين!!

٧ - ودليل سامع ، وقاطع ، ستخرجه من نصوص التعليقات ، نجده في التعليق (٤٨) عند الحديث عن علم الله سبحانه ، فإن صاحب التعليقات يحيل على رسالته

(الواردات) فيقول «وتحقيق علم الله تعالى بحتاج إلى بسط ليس هذا محله، وقد يأتي. وقد بسطنا الكلام فيه بسطا (جماليا في رسالتنا (الواردات)، ولعلنا أتينا على غايته في كتاب آخر».

ولقد حققنا بسطة رسالة (لواردات) هذه إلى الأفعاس، مستدلين على ذلك بكلام الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه.

ولقد تكررت، في التعليقات، الإشارة والإحالة على رسالة (الواردات)، أكثر من مرة، كما في التعليقات: (١٤٧) و(١٧١) و(٢٠١) ..

٨- ودليل ثامن، نستخرجه هو لأخر منصوص التعليقات، ونلتقي بجرئيته في عدد منها، مثل التعليق (٤٨) عندما يعد صاحب التعليقات بتناول مسألة علم الله في كتاب آخر. . . وفي التعليق (١٤٩) عندما يتحدث عن مسألة احتيال الله في أفعاله، والخلاف اللفظي حولها، ثم يقول: «ولعل الله تعالى يريدنا لإبصارها إيصاحا شافعا في غير هذا الكتاب. . .» . . . وفي التعليق (١٨٧) عند التعرض لقول الأشعرية: «إن الله لا يصدر منه القبيح، فيقول: «هذا قول جميل، أخذه على غير وجهه، وقد شرحه في غير هذا الكتاب»

فهذه الوجودات الكثيرة لحائرة في التعليقات، والتي قدمنا غادج معها، لا يمكن تصور صدورها من محمد عبده، طالب الأزهر، ابن الرابعة والعشرين عاما!

وتفسيرها: أنها وعود من الأفعاس بتوفية هذه القضايا حقها من الشرح في الكتب الفلسفية والكلامية الأخرى التي كان قد أخذ في شرحها وإشاعة أفكارها بما يشبه البرنامج المنظم في بيته على زواره وطلاب علمه ومريديه.

٩- ثم إن هناك مجموعة من الحقائق الأخرى التي يلتصق بها في شيا هذه التعليقات، والتي إذا حتمناها كونت قسمات بارزة ومميزة لصاحب هذه التعليقات، وجعلت تقطع، على سوء وضع ومكانة ومكبات كل من الأفعاس ومحمد عبده في ذلك التاريخ، قطع بأن صاحب هذه التعليقات هو الأفعاس وليس محمد عبده. فالنصوص كانت تلقي دروسا يشرح بها صاحبها (شرح الدواني على العقد العنصرية) وفي تلك الفترة الزمنية كان الشارح والمدرس هو

الأفعاني، بينما كان محمد عبده في مكان العريد المتفنى عن أستاذه، ولابد أن أتمنى لهذا الأستاذ . . . ولقد سبق أن أشرنا إلى رواية المؤرخين الثقات بأن (شرح الدواني للمعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي عرضها وعلق عليها الأفعاني في تلك لفترة الزمنية بمنزله بخان الخليلي بالقاهرة . أما النصوص التي صبتها التعليقات، والتي تشهد بأن هذه التعليقات كانت هي موضوعات الدرس، فإنها كثيرة . . . فصاحبها يقول : مثلاً، في حتام التعليق (٧٩) : «والخملة، فالكلام مع الناظرين، في هذه المسألة طويل، والوقت ضيق!» . . . وفي تعليقه (١٦٨) يقول : «ومع النظر جدًّا، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لصيق الوقت ونقص المرام!» . . . وفي التعليق (٨٦) يقول : «وليس هذا الكتاب كتاب البسط في المقال»

فهو هنا، وفي كل حالة من حالات تلك الأمثلة، مدرس وشارح يحتم محلاً من مجالس الشرح خلفه تلاميذه ومريديه . . .

وكما قلنا، فقد كان المدرس الشارح يومئذ هو جمال الدين . . .

١٠- وهذا الشارح المدرس لم يكن . . . كما تؤكد نصوص تعليقاته، إنساناً عادياً . ولا متوسطاً، بل ولا قريباً من قمة العلم وفلسفة الإلهية، لأن تعليقاته هذه تقطع بأن مشنها هو قمة القمم في الفلسفة الإلهية بذلك التاريخ وذلك المحيط . . . نستطيع أن نلمس ذلك من عمقه وإحاطة صاحبها بمذاهب علماء الكلام والملازمة والمحققين والحكماء، ومن مقارناته بين هذه المذاهب، ومكة النقد القوية التي نحلى بها، والحدود الذي يقدمه في الجدل الذي رحرت به هذه التعليقات . . . كما نستطيع أن نلمس ذلك، مباشرة، من عديد من النصوص التي نرسم صورتها ونحدد مربيته في هذا المقام . . .

فهو يتحدث . في التعليق (٤٥) . حديث من أحاط بمذاهب الحكماء في وحدانية الذات الإلهية عندما يقول : إنه «قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد، وألحقوا هذا بحكم بالبداهات، ونهوا عليه ببعض تنبيهات، منها ما ذكره الشيخ الرئيس في (الإشارات) حيث قال : إبح . . . إلح . . .»

وفي التعليق (٨٠) يتحدث «المحقق»، ويقول لسامعه : «ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحققين!»

وفي التعليق (٨٣) يكشف عن أنه صاحب مذهب في «التحقيق» عندما يقول:
«وهذا قول يجري على تحقيقا وتحقيق مذهب الحكماء!». .

أما التعليق (١٥٣) فإن بعض عباراته تكشف لنا أن صاحبه ليس مجرد «محقق»
وصاحب نظر فلسفي، وإنما هو قد بلغ في هذا المصدر مبلغ من لديه من الحقائق
الفلسفية والصوفية فوق ما نطبقه مدارك السامعين، فهو يقول لسامعه: «وهيأ سر
لراطلعت عليه لقمعت على لساق، رهمت هيأ المساق، ولكن لعدم الاستعداد،
ما أمددت المدايا لإمداد!!»

وفي التعليق (٢١٠)، يتكرر الموقف عندما يقول: «وهذا قول مجمل فاطلب
تفصيله من غير هذا الكتاب، بل تحته سر عجيب فأدخل بك في حيث تخرج آية
أخرى، فافهم!». .

وهو هنا يذكرنا بكبار فلاسفتنا، من أمثال أبي الوليد بن رشد (٤٥٠-٥٢٠هـ،
١٠٥٨-١١٢٦م)، عندما كانوا يمسكون عن «كشف» كل الحقيقة في كتبهم
«الكلامية»، ويحيلون صاحب الاستعداد على «كتب الصفة»! بل إن صاحب
التعليقات يجهر بذلك في التعليق (١٨٩) عندما يقول: «فافهم وأمعن النظر،
وهيأ مكان آخر يتعلق بالمبحث، ولكن لا يحمد علم الكلام!». .

أما في التعليق (٢١٩) فإنه يكشف لنا كيف أدرك نظره في عبارات الدواني ما لم
يدركه جميع الذين انظروا قبله من هذه العبارات. يقول: «وقد حتى مقصده هذا
عن جميع من رأيت كلامه من الناطرين في كلام الشارح، فبعثوا عن العرص في
كلامهم، وحلطوا كثيرا!». .

فهل بحق لباحث أن يتصور هذا الكلام كلاما لمحمد عبده طالب الأهر، ابن
الرابعة والعشرين، الذي كان في بدايه تلمذته على الأعمامى، يسمع عندما يشي،
ومبلغ جهده يومئذ لم يتعد تحرير أمالي أستاذه ونقلها إلى حلقة من حقائق المريدين
الطالبيين في الأهر الشريف؟

١١- ثم إن هذه التعليقات تكشف لنا أن صاحبها كان عالما بعدد من اللغات عبر
اللغة العربية، فهو في شرحه لاسم الذات الإلهية وحديثه عن صفاتها يقارن المعاني

التي لمصطلحات هذا البحث في اللغات : العربية ، والفارسية ، والتركية ،
والهندية ، بل والفرنسية و الإنجليزية . . . وتلك كانت ، يومئذ ، إمكانات الفيلسوف
جمال الدين كما هو ثابت من ترجمته التي كتبها المؤرخون لحياته وتربيته وتعليمه
- ولم تكن بالقطع إمكانات محمد عبده في ذلك التاريخ . .

وإذا شئنا أمثلة على هذه الحقيقة وجدنا التعليقات عمدا بالكثير

ففي التعليق (١٥١) ينقل صاحبه عن كتاب (الداوستان) وهو كتاب فارسي .

وفي التعليق (٧٩) يلجأ إلى الدعة الفارسية في الانتصار لمذهبه وهو يفسر معنى
«الوجود» فيقول : «والتقرير الحق لكلامهم أن يقال : ليس الوجود ما ألفوه من
اتراعات ، أو ما ظنوه من وصف قائم ، بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في
الخارج ، المعرعه في الفارسية به (هست) . . .»

وفي التعليق (٨٨) يلجأ للفارسية في تحديد معنى «العالم» ، فيقول : «ليس
العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها : العلم ، أو من قام به صفة زائدة على ذاته
يقال لها . العلم ، كما بنى عليه . ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دان) ،
وهي سائر اللغات بمرادفه ، ويعبر عنه في لغتنا . (أي لغة الفلاسفة الإلهيين
المتصوفين) - من كشف له حقيقة الأمر . وقواعد العربية - في من الاشتقاق ، لإحراء
التعاليم ، أو ما يشبه ذلك لا تقدر في البراهين العقلية »

ويعود إلى نفس القصة في التعليق (٩٦) فيقول : « . بل معنى العالم : ما يعبر
عنه في الفارسية بـ (دان) ، وبمرادفه من سائر اللغات ، كما قدمنا وليس يفهم منه
أهل تلك اللغات : من قام به (وانست) أو مرادفه ، بل يفهمون منه المكشوف له
الشيء على الوجه الخاص ، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علماً أم لا . . »

وفي التعليق (٢١١) تتسع دائرة مقارناته للعربية ، وهو يعرض «الأعلام ذات
الرب» ، فيقول : «ولكن قوم أن بصطلحوها في ذلك ما شاءوا . . . ولكن أن يستدل على
إثبات صفات كمالية للموجب معالي ، ثم يعبر عنها بمشتق يطلق عليه ، وإن هذا إلا
تسمية وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد تخلفته العربية !
وإطلاق القول في المع جهل بموارد اللغات ، وقصور عن الاطلاع . ولم يرد نص

بإيجاب تعبير الألفاظ غير العربية، مما يدل على الله تعالى، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر، كـ(ديو) في الفرنساوية، و(دئو) في الهندية، و(يرد) و(يردان) في الفارسية، فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه»

وفي التعليقات (٢١٣) و(٢١٤) يقدم تفسيرات لمعاني الكلمات المدرسية والتركية التي وردت في (شرح الدواني على العقائد العنصرية)، فلقد ذكر الدواني كلمتي (خدای و تکرى)، ويفسرهما الأفعاني فيقول: «خدای اسم الله بالفارسية و (تكرى) - معني التاء وكسر الكاف المعلقة - اسم الله بالتركية». كما يفسر معنى عبارة الدواني: (حرد آيد) فيقول: «إن معناها: «الموجود بذاته» حرد بالفارسية «الفرد» و«آيد» - اسم فاعل من «أمدن» بمعنى «المجيء» - أي ات بذاته...».

هذه التعليقات تأتي دليلاً على أن صاحبها كان عالماً بهذه اللغات غير العربية، إلى الحد الذي يمكنه عنده بها أن يتناول مصطلحات «أعلام ذات الله وصفاته»، كما وردت بهذه اللغات، والمعاني العنصرية التي لهذه المصطلحات، مع مقارنة كل ذلك بمثلاتها في اللغة العربية...

كما يكشف هذا الدليل أن المجلس الذي كانت تلتقى فيه هذه الشروح والتعليقات كان يضم نفعاً من السامعين ان الذين يحسنون الفارسية والتركية... وهي أمور تقطع بأن جمال الدين كان صاحب هذا المجلس ومشغول هذه التعليقات فلم يكن محمد عبده، طالب الأهر يومئذ، على علم بهذه اللغات حتى يفرغ من تحريرها بحثاً عن المعاني الفلسفية لأعلام الله وصفاته

إذن نحن نرى أن صاحب التعليقات هو الأفعاني، وأن تلميذه محمد عبده هو جامعها ومحررها، على العادة التي شاعت وأصبحت عادة في علاقة الأفقاني تلميذه. أن يسلي، ويكتب تلاميذه ومريدوه... ولقد كانوا يكتبون نص كلماته، حتى لو ضمت الأمثلة والمصطلحات العلمية، ولم يكن لأحد منهم أن يتدخل في التحرير والتدوين بالصياغة والتعديل سوى المريد المفضل محمد عبده

ولقد كان الأفعاني يسمح، بل ويوعز، إلى تلميذه أن ينشروا أعماله بأسمائهم

في الصحف والمجلات. ومن هنا كانت نسبة عديد من نصوصه، التي أسلاها، إلى عدد من هؤلاء المريدن مسألة مألوفة للمعاصرين. فهي نصوص تعبر عن فكر هذه المدرسة استجددة ورأس هذه المدرسة بنشر أفكاره إما بأسماء مستعارة - «مزهري» و«ضاح» مثلاً - أو بأسماء مريديه، تشجيعاً لهم على الكتابة وتقديمهم إلى الرأي العام، ومحاولة منه كي يصنع كوكبة من الكتاب المنشئ . .

١٢ - وإذا كان لنا أن نقصيف إلى ما هدمنا من حقائق، نشهد لرأبها هذا، حميمة أخرى، فإنها تأتي قطعة وصريحة. «محرر ومبدون» التعليقات. (الذي نقول إنه الشيخ محمد عبده) - يذكر في مثنى أنه يدون عن أستاذه، الذي يملئ هذه التعليقات فيحكى بقدر أستاذه - الذي يدعو له بدوام العمر وخوده - لبعض آراء الإمام العزالي، فيقول: «إن الأستاذ - جلد الله دوامه - العجب لهذا الكلام، كيف صدر من مثل هذا الإمام؟» . .

أما أولاً: . . . ثم يستمر في عرض آراء الأستاذ . .

وفي نفس التعليق - التعليق (٢١) - ترد عبارات لصاحب التعليقات تدل على أن محمد عبده كان واحداً من المعاصرين للمدرس المنلقين لهذه التعليقات . . يذكر صاحب التعليقات اسم محمد عبده وهو يضرب مثلاً من الأمثلة المتوصية لإحدى قصاياها عندما يقول:

«وقد قالوا: لا تنفق الأوصاف وتشابه إلا بعد مضي أربعين ألف سنة. يحدث في العالم مثل ما كان أولاً، حتى لو كان في الوصف الأول من يكون اسمه (محمد عبده) فقد يكون في الوصف المشابه له من يكون اسمه كذلك، وهكذا جميع الحالات والكميات التي كانت، يكون مثلها . .»

١٣ - كما نلتقي في هذه التعليقات بإحدى العبارات التي ميزت أسلوب الأفعاني عن أسلوب محمد عبده - والتي نستطيع أن نقول إنها كانت من «لوازم» أسلوب جمال الدين . . فعندما ترد الإشارة إلى عالم قد انتقل إلى جوار ربه، يكون المألوف في أسلوب محمد عبده - الترحم عليه، بعبارة «رحمه الله» . أما الأفعاني فإنه يستخدم عالماً صارة: «قدس سره» . . وهي عبارة نلتقي بها في التعليقات

١٤- ودليل أخير يتعلّق بتاريخ الطبعة الأولى للكتاب الذي صمّم هذه التعليقات .
 فنقد قال الشيخ مصطفى عبد الرزاق في محاضراته عن الأستاذ الإمام في ذكره
 بالجامعة المصرية - (يوليوس سنة ١٩٢٢ م) :- إن هذه الحاشية - (التعليقات) - قد
 طبعت قبل وفاة الأستاذ الإمام، وعندما رجعا إلى طبعتهما الأولى، التي أخرجتها
 المطبعة الخيرية، والترم بطبعها «مصر حسين الخشاب»، وحدثنا على صفحة خلافها
 لدخول تاريخ سنة ١٣٢٢ هـ، مما يعنى أن الكتاب قد طبع في حياة الأستاذ الإمام،
 وأنه قد رأى اسمه على علاقه، ورصى بسببه إليه . . . ولكننا وجدنا الحقيقة عكس
 ذلك، أو لا تعنى ذلك ففي الصفحة الأخيرة من الكتاب (ص ٢١٢) - تحديد
 تاريخ طبع الكتاب بأنه «أواخر شعبان المعظم سنة ١٣٢٣ هـ» .

ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد توفي في ٧ جمادى الأولى من نفس العام - سنة
 ١٣٢٣ هـ - أى إن الكتاب قد طبع بعد وفاة الإمام بأربعة أشهر، وهي الوفاة التي
 أعقبت مرضاً استمر عدة أشهر بل إن اسم الإمام يذكر في الصفحة الأخيرة من
 الكتاب هكذا: «العلامة الأوحد، الفهامة الأماجد، المرحوم الشيخ محمد عبده،
 مفتي الديار المصرية . .»

وإذن، فليس صحيحاً أن الكتاب نشر في حياة الإمام . .



و نحن لا نريد أن نطيل أكثر من ذلك في إيراد الخجج والأدلة على أن كتاب
 (التعليقات على شرح الدواني للمفاتيح العصرية) إنما هو للأفغانى، وأن جهد الشيخ
 محمد عبده فيه إنما هو جهد الصياغة بعد التلقى، ثم التحقيق والتعليق . . ويكفى
 للقارئ فضلاً عن المحقق، أن يختار أى نص من نصوص هذه التعليقات البالغة حداً
 كبيراً من الدسامة والعمق والإحاطة بمشكلات الفلسفة وعلم الكلام، وأن يقارن
 بينها وبين أسلوب الأستاذ الإمام في تلك الفترة، وابدى كان لا يزال أسلوب
 مبتدئ ملتزم للسجع عندما يشترى، كى يؤمن كما نؤمن ويوقن كما نوقن أن الدين
 نسبوا هذا النص إلى لأستاذ الإمام، ورتبوا ما رتبوا على ذلك من آراء، قد حاسبهم
 التوفيق، لأنهم لم يسلكوا الطريق العلمى لتحقيق النصوص .

واحقاقاً للحق، نقول إن الشيخ رشيد رضا قد أدرك بحاسه «السفلى للمحافظ» أن فكر هذه التعليقات متميز عن الفكر الذى عرفه عن الأستاذ الإمام فى هذه الموضوعات، ولكنه لم يوصل إلى تحقيق نسبتها إلى صاحبها الفيلسوف لأفعانى، ولعله لم يحاول ذلك . . فسما مجده قد احتل كل الاحتمال (برسالة التوحيد) واعتبرها المعجزة من معجزات النبىء عليه الصلاة والسلام، ظهر على يد الأستاذ الإمام، وآية من آيات الإسلام . . إلخ . إلخ^(٢٣٠)، لجمه يقول عن هذه التعليقات: إنها «غاية العايات فى علم الكلام، وتحقيق مسائله، وتحرير الخلاف بين المتكلمين، وبيان ما هو لطفى وما هو حقيقى . وقد اعتنى من كثير من أبحاثها إلى أن الحق فى اعتقائهم هو مذهب السلف، ولكن كثيراً من نظريات المتكلمين وتأويلاتهم طلت ناشئة من ذهنه ربما طويلاً، ولا يزول مثل هذا إلا رويداً رويداً»^(٢٣١) فهو هنا يكاد أن يقول، بل قال بالفعل، إن أفكار هذه التعليقات من أثر علاقة الأفعانى بالإمام فى فترة حياته الأولى، وإن هذه الآثار ظلت ناشئة فى ذهن الإمام، وإن أثرها لا يزول إلا رويداً رويداً^{٢٣٢} .

٤- بحث العلم وتأثيره فى الإرادة والاختيار:

وهو بحث نشر فى (الوقائع المصرية)، غير كامل، واستمر نشر الجزء الذى نشر منه خمسة أعداد، بدأت بالعدد ١٢٧١ الصادر فى ٣ سبتمبر سنة ١٨٨١ م . ولقد نشر هذا البحث دون توقع، وإن كان قد كتب تحت عنوان أنه «لأحد المتكلمين المستغلين بالعلوم العقلية» وفى هذه الصفة كان الأستاذ الإمام رئيساً لتحرير (الوقائع)، وكان يحرر المقالات ويكتب فى السياسة والاجتماعيات، ولكنه كان قد أجبر على ترك التدريس منذ عرل من وظائف التدريس، بعد نعى الأفعانى فى سنة ١٨٧٩ م . . كما أنه لم يكن قد عرف بعد الاشتغال بالعلوم العقلية، حتى يتصرف إليه إنشاء هذا البحث الفيلسوف العميق، كما فهم ذلك خيراً الدين سبويه، وقالوا إنه لم يذكر اسمه على هذا البحث صراحة كي يجعل النظر فيه واختكم عليه مجرداً عن معرفة شخص كاتبه^(٢٣٣) . .

وغير هذا الدليل الذى يتمثل فى أن الأستاذ الإمام لم يكن بعد قد عرف عنه أنه

من «المفكرين المشغولين بالعلوم العقلية»، لـ «بى أن هذا البحث ليس من إنشائه، وأنه من آثار أستاذه الأفغانى، التى تلقاها عنه الإمام، أدلة أخرى، منها

١- أن الأستاذ الإمام - وهو قطعاً الذى قدم البحث للنشر - يقول فى التقديم له: إن هذا هو ما وصل إليه عقلى «نقلاً عن العلماء المحققين واستبصاراً من كلامهم»، وأن سر هذا البحث فى (الوقائع) هو بمثابة «حكايه لآراء العلماء وما أداهم إليه التدقيق فى هذه المسألة...» . فهو هنا يشير إلى أن هذا البحث ليس من إنشائه هو، وأن دوره فيه هو دور استقى والحكاية لآراء هؤلاء العلماء والحكماء .

٢- أن أشبه كبير جداً، بل والتطابق قائم بين الكثير من أفكار هذا البحث وأفكار مماثلة لها وردت فى (رسالة الواردات فى سر العجليات) تلك التى حققنا نسبها إلى الأفغانى بأكثر من دليل فاطح، فى مقدمتها قول الأستاذ الإمام ذاته فى التقديم لها ومن يقرأ ما ورد عن «الإدراك» فى بحث (العزم وتأثيره فى الإرادة والاختيار) وما ورد فيه فى: (رسالة الواردات) يدرك أن صاحبهما واحد، دون شك أو ارتياب .

والحقيقة أن من يقرأ هذه النصوص مع التعميقات على شرح الدواين للعقائد العضدية يدرك تماماً أنها لمفكر واحد، هو جمال الدين الأفغانى (١٢٣٢)



٥- الشورى

وهو مقال منشور فى الوقائع المصرية، بالعدد ١٢٧٩ فى ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨١ م، (٢ ص ص ١٢٩٩ هـ). ولقد أخصاً الدين نسبه إلى الأستاذ الإمام. ذلك أن الوقائع قد كتبت فى صدر هذا المقال عبارة تقول بالحرف الواحد: «وردت لنا هذه الرسالة المقبذة من قلم بعض أفاضل طلبة لعلم الشريف، فاحترنا إثباتها حرصاً من على منفعة المطالعين، وهذه هى: قال حمطه الله:» . وحتى لو جار للمعنى أن يرغم أنها للإمام، وأنه قد أراد تجهيل نسبتها إليه، فليس بمعقول أن يقول فى وصفه إنه «أحد الطلبة»، وكان الأولى أن يقال: أحد الأدباء، مثلاً، وهو ما حدث بالفعل فى بعض المقالات - (أحياة السياسية) - ولعل منشأ هذا الخطأ هو أن للإمام بالفعل

كتابات في (الوقائع) عن الشورى، ولكنها مصممة في مقالات ثلاثة. (الشورى والاستبداد) و(في الشورى) و(الشورى والقانون)، وهي منشورة بالأعداد ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٩٠. أما مقال (الشورى)، هذا الذي كتبه أحد طلبه العم، فهو منشور بالعدد ١٢٨٩ فكان مفروض، لو صحت سببته للإمام، أن يكون حلقة في السلسلة، ولكن الحال ليس كذلك، مما يقطع بأنه ليس من مقالات الأستاذ الإمام



٦. مقال «في الشورى والاستبداد»

هو من مقالات الأستاذ الإمام في (الوقائع المصرية) نشر بالعدد ١٢٧٩ في ١٢ ديسمبر سنة ١٨٨١ م (٢٠ محرم سنة ١٢٢٩ هـ). ونحوه هنا على ستة للأستاذ الإمام، لأن جريدة (البلاغ) قد أعادت نشره في ١٧ سبتمبر سنة ١٩٢٥ م باسمه إياه إلى سعد باشا زغلول. وكان لا يزال يومئذ على قيد الحياة. ونحوه تقطع بخط (البلاغ) في نسخة هذا المقال إلى سعد زغلول، لأسباب منها.

١. أن هذا المقال من المقالات التي سببتها اللجة التي رأسها سعد زغلول بعثه إلى الأستاذ الإمام، والتي سحبها من الوقائع فتحتى باش زغلول وقدمها للشيخ رشيد رضا كي نشر في (مشات الإمام).

٢. أن هذا المقال بحث في الشورى من حيث حكمها الشرعي في الشريعة الإسلامية، وأسلوبه ومضمونه عاطفان بأنه من إنشاء الأستاذ الإمام.

٣. أن لهذا المقال تكملة نشرت تحت عنوان (في الشورى) بالعدد ١٢٨٠ في ١٣ ديسمبر سنة ١٨٨١ م بدأه الإمام بقوله: «تكلما في العدد الماضي عن الشورى، ولكن من حيث حكمها الشرعي». ثم ختم الإمام هذا البحث بالمقام المشور بالعدد ١٢٩٠ في ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١ م

٤. أن مقالات سعد زغلول في (الوقائع) كانت توقع بإمضاء (سعد) مثله مثل غيره من المحررين. أما لأستاذ الإمام، فإن مقالاته لم تكن توقع، لأنه كان رئيس التحرير الذي يمهز الصحيفة كلها بتوقيعه في آخر سطر من سطور صحتها الأخيرة

(وسياتى حديثا المفصل عن ذلك عند بحث المقالات التى حدثت من تراث الإمام عما كتبه فى الوقائع المصرية).



٧- مصر وإسماعيل باشا

وهو كتاب ألفه الإمام فى مرحلة حياته التى سبقت مناهة . ولقد صاغت أصوله ، ولم يذكر الإمام عنه شئاً فى احديث عن مؤلفاته للشيخ رشيد رضا . . ولكن الشيخ رشيد رضا يقول إنه قد «أجبرنى بهذا الكتاب أحد تلاميذه الأولين» وقال . إن السيد عبد الله النديم كان أخذ من العقيدة (أى الإمام) . بسخته فى أثناء الثورة العربية ، ونشره فى فصولاً فى جريدة (الطائف) بتصرف أو تغيير تصرف . . . (٢٣٤) .

ولقد بحثنا بحثاً طويلاً ومضنياً هنا عند أعداد جريدة (الطائف) هذه حتى نحقق هذا القول الذى قاله أحد تلاميذ الإمام عن هذا الكتاب ، فلم نجد سوى بقايا قصاصات وأوراق من هذه الجريدة التى تعد بمثابة إحدى الوثائق الهامة جداً فى تاريخ الثورة العربية ونضال وطننا ضد الاستعمار فى ذلك التاريخ . وفى العدد الصادر ٦ مايو سنة ١٨٨٢م من هذه الجريدة ، وحدها الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب مشورين تحت عنوان عدم هو (مصر وإسماعيل باشا) ، وفى نهاية الفصل الرابع وعدم من «نديم» نشر الفصل الخامس فى العدد القادم . ومن أسلوب هذين الفصلين نتحقق أن «نديم» قد «تصرف» عند نشره لهذه المصوب . فهو مثلاً يتحدث عن حاشية الخديو السابق إسماعيل ، ويذكر غيظهم الآن بما نشر جريدة (الطائف) فى حقهم ومن سيرة ظلمهم فى البلاد . ولقد أثبتنا فى أعمال الإمام هذين الفصلين على وجه أن نشر مستقبلاً ، ولو بإحدى المكتبات الخاصة ، على أعداد مجلة (الطائف) التى نشرت بها بقية فصول هذا الكتاب الذى يؤرخ لحياة مصر فى ظل حكم الخديو إسماعيل . . . وذلك حتى نتمكن مستقبلاً من تقديم هذا النص الهام كاملاً إلى القراء .



٨. ما حذف من مقالات الوقائع المصرية،

في (الوقائع المصرية) يلتقى بالمرحلة الأولى من مراحل تصحح الأسناد الإمام، واستقلاله بالتكبير عن أستاذه الأعمام، ووضوح مذهبه وسبيله الإصلاحى المنير عن السبيل الثورى لحمال الدين الأفغانى. وفي (الوقائع المصرية) كذلك نلتقى بالصمحة والمرحلة التى اقترب فيها الأستاذ الإمام من الثورة والثوار، والموقف الثورى، وذلك عندما شارك فى الثورة العربية، من موقع «الاعتدال»، بعد مظاهرة عابدين فى سبتمبر سنة ١٨٨١م، وحتى هزيمة الثورة فى منتصف سنة ١٨٨٢م. ومن هنا تنجس الأهمية القصوى لمقالاته فى (الوقائع) كوثيقة فكرية لمرحلة من أهم مراحل حياته، نستطيع من خلالها أن نحدد لكثير من جوانب حياته الفكرية والسياسية على السواء...

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن حزمة (المنشآت) قد ضم العديد من مقالاته فى (الوقائع)، إذ احتوى على خمسة وثلاثين مقالاً، نفبا سبعة واحد منها إلى الإمام، ميسنى له منها أربع وثلاثون... كما سبق أن أشرنا إلى المصدر لدى دم بتحديد أن هذه المقالات هى للأستاذ الإمام- خصوصاً وهى منشورة فى (الوقائع) دون توقيع- هذا المصدر هو اللجنة التى كونها سعد زغلول باشا، والتى صحت

١- فتحي باشا زغلول. ٢- الشيخ عبد الكريم سيمان ٣- وحسن باشا عاصم ٤- ومحمد بك راسم ٥- وقاسم بك أمير. ٦- والشيخ عبد الرحيم باشا الدمرداش. ونقلنا عن الشيخ رشيد رضا أن الذى قام بنسخ مقالات الإمام فى (الوقائع) هو فتحي باشا زغلول، الذى كان يمتلك مجموعة كاملة من هذه الجريدة...

والحق أننا ونحن نحقق أصمان الأستاذ الإمام هذه، وبالذات مقالاته فى (الوقائع)، راودتنا فى البداية فكرة الثقة برأى هذه اللجنة وموقفها، ففها الثاب من المحررين الذين عملوا مع الأستاذ الإمام فى (الوقائع) وهما عسوها. الشيخ عبد لكريم سلمان، ورئيسها سعد باشا زغلول. وينبى أن تكون آراءهما فى تحديد نسبة المقالات إلى الإمام محل ثقة واطمئنان، خصوصاً وهى جميعها قد نشرت دون توقيع ضمن مقالات أخرى كثيرة أعصت من التوقيع.

ولكن الشكوك في موقف هذه اللجنة وفي إخلاصها للحقيقة العلمية والمحقق العلمي قد سورت بعد ذلك وحير جداً. وكان السبب الأول هو ذلك الميل لإرضاء الإنجليز، وسلطة الخديوي، الذي اتحدته اللجنة مومئاً لها وهي تنظر في تراث الأستاذ الإمام. فإذا كان عمل هذه اللجنة قد بدأ في ظروف الإرهاب الاستعماري الإنجليز الذي صاحب مأساة دنشواي سنة ١٩٠٦. وإذا كان الرجل الذي جمع مقالات الإمام من (الوقائع) هو فتحي بشار معلول، أحد جلادى الشعب في دنشواي، فمادامه سيكون قد صبح مقالات الإمام التي تسجل تأييده لثورة العرابية والعريبيين ضد العرض الخديوي وصد الإنجليز^{١٩}

وأمر ثانٍ دعم من هذه الشكوك، ستحلصناه من تنوع تواريخ مقالات لثي نسخها فتحي باشا زغلون من (الوقائع) للأستاذ الإمام، ومقدارية هذه التواريخ بتطور الموقف السياسي للأستاذ الإمام من الثورة العرابية والعرابيين. فلاحظنا أنه قد نسب للإمام ثلاثين مقالة منشورة في سنة ١٨٨١م، من بينها عدد من المقالات السياسية التي تعارض الحكم الشوري، لساي وتقدائشوة والنوار. أما الفترة التي أيد فيها الإمام الثورة، وخاصة في الأشهر الستة الأولى من سنة ١٨٨٢ فلا يذكر للإمام فيها سوى مقال واحد عنوانه (التمرد والاعتبد)، وهو مقال لا علاقة له بالسياسة أصلاً! فأين كان قلم الإمام في هذه الفترة بالذات؟!

وأمر ثالث، حول الشكوك إلى دليل حاسم، وجدناه في مقال (الحياة السياسية) المنشور بالعدد ١٢١٧ في ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١م (محرم سنة ١٢٩٩هـ) - وهي فترة كان الأستاذ الإمام فيها قد انحاز للثورة. ولقد وجدنا المقال يبدأ بهذه العبارة: «تقرر فيما سلف أن لا بد لنوى الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها» - إذن فالمقال حلقة من سلسلة مقالات، ولا بد أن يكون فتحي زغلون واللجنة التي هو عضو فيها قد حددا ما «سلف» من هذه المقالات. «هترونا جابا جرو» (امتشأت)، ورجعنا إلى صحيفة (الوقائع) فوجدنا هذا المقال عن (الحياة السياسية) هو الحلقة الأخيرة من مقالات متسلسلة سقت منها ثلاث مقالات نشرت بالأعداد ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣ في ٩، ١٠، ١٣ نوفمبر سنة ١٨٨١م، وهي من أهم المقالات التي تثبت انحياز الأستاذ الإمام إلى جانب الحكم السايي والحرية للشعب، ومباركته لثورة، ووقوفه مع الثوار. إذن فهنا نشرية متعمد قصد به أصحابه إرضاء

الاحتلال، أو على الأقل تحسوا به عضه، أثمر إسقاط هذه الصفحة من تراث وتاريخ الأستاذ للإمام!!

وعند هذا الحد، قررنا ألا نعتمد رأى هذه اللجنة فى تحديد مقالات الأستاذ الإمام فى (الوقائع)، وأن نقف وجها لوجه أمام المصدر الأصلى، الصحيفة نفسها، وأن نستخرج المعايير التى تقيس بها ونحقق على أساسها مقالات الإمام من مقالات سواء، ولقد كانت النتيجة مدهلة.

فبدلاً من المقالات الأربعة والثلاثين التى نسبت له من (الوقائع)، ارتفع رقم مقالاته فيها إلى خمسة وستين مقالاً أى إن ما حذف من مقالاته بها هو واحد وثلاثون مقالاً.^١ وبدلاً من المقال الوحيد الذى أثبت له من كتاباته فى سنة ١٨٨٢م، وجدنا له سبع مقالات أخرى، أغلبها فى السياسة، نأييداً للشورى، وبعضها أشبه بالوثائق التى تسجل الخطب والآراء التى قالها الإمام فى الاجتماعات التى ضمت ورعماة الثورة الأحرار أما الأشهر الثلاثة الأخيرة من سنة ١٨٨١م، والتى كانت بداية وقوف الإمام مع الثورة بعد مظاهرة عابدين فى سبتمبر سنة ١٨٨١م، فلقد وجدنا أن ما حذف من كتابات الإمام فيها هى مقالات ثمانية أعدها فى السياسة، تشهد بتطوره الفكرى فى ذلك التاريخ

بقى أن نذكر الصعوبات التى واجهتنا فى تحقيق مقالات الوقائع هذه، والتى استطعنا من خلال التغلب عليها أن نستخرج المعايير التى ميرنا بواسطتها كتابات الأستاذ الإمام من كتابات غيره... وهى ما نستطيع إجمالاً فى هذه النقاط.

أولاً. استطعنا أن نحدد بدء اشتراك الأستاذ الإمام فى تحرير (الوقائع)، عندما قرأنا للشيخ رشيد رضا فى الجزء الأول من تاريخ الإمام (ص ١٣٧، ١٣٨) أن رياض باشا طلب من قلم تحرير الوقائع كتابة مقال يقدم به «القانون التصمى»، وأن يكتب هذا المقال على وجه السرعة، فعجز قلم التحرير. ثم نسب رئيس التحرير الشيخ أحمد عبد الرحيم إلى أن هناك محرراً قد عيى أخيراً بالجريدة، وأنه شبه معزول عن العمل، فكله بالأمر، فحرر لمقام تحريراً استلمت إليه نظر رياض باشا، حتى أنه أسدعه وسأله كيف يكون محيطاً هذه الإحاطة بمشاكل مصر الدالة، ويستطيع تحرير مثل هذا المقال فى وقت وجيز، ولا يكتب فى الجريدة مثل هذه

صور تذكارية للأستاذ الامام

صح مريض أو استغنى فقير أو تربى يتيم أو اتحدت قلوب على حفظ جنسية وصيانة أوطان ، و يقيم له في أذهان مواطنيه ونفوس معاشريه تمثلاً يحفظه الخلف عن السلف ويصوره القريب إلى البعيد مقروناً بقربان الثناء وفرائض الشكر . وتحقق أن ما ينال بنيه وأقربائه وذويه من خيرات هذا الإنفاق وفوائد تلك الوصية أبلغ في انتفاعهم وأعظم لنعمه بالهم من أن يكون ذلك المال مقصوراً عليهم دون من عداهم ، إذ الإنسان لا ينال الشرف الإنساني والسعادة الحقيقية والثروة الدائمة والنعيم الثابت إلا إذا صلح حال وطنه فتقدمت أبنائه وتحلت نفوسهم بالمعارف وصفات الكمال ، فأخذ كل واحد حقه ، وأدى الواجب عليه ، وخدم العموم بجد ونشاط ، وسعى في مصالح الجميع بصدق وأمانة . . إن بدت منفعة لأي منهم تضافر الكل على جلبها ، وإن ألت به ملمة اتحدت قوى الجميع على إبعادها ، فحينئذ يعم النفع جميع المتوطنين ، وتستتب الأمانة ، وتوسع دائرة المنافع المستديمة ، فلا يخشى كاسب أن تفوته ثمرة كسبه ، ولا يخاف مجتهد ضياع غاية اجتهاده ، فكل من ينتسب إلى الإنسان من الأقرباء والأبناء والأحباء والأتباع إن كانوا من ذوي العقل وأولي الفضل ينالون حظوظهم في مثل هذا الوطن المعزز بأهله ، بخلاف ما إذا فسد حال الوطن واختلت شئون ذويه ، فإن كل واحد منهم يقف عقبة في طريق أخيه ، يسد أبواب الخير عليه ولا يتأخر عن إيقاع المكروه به متى تخيل في ذلك منفعة خصوصية تعود عليه ، بل ربما خان الوطن عمومه وباع قومه بمصلحته الذاتية ، كما شوهذ ذلك في بعض الديار المصابة بداء الاختلال .

ولقد أعلى هذا المحسن ذكر بلاده الحقيرة القدر ، الوضيعة الإسم ، وأودع لها مقاماً عالياً في النفوس ، ومنزلة رفيعة في القلوب ، فأصبح المطلعون على مثل هذا الأثر الناشء عن صحيح الفكر يلهجون بذكرها ، ويتساءلون عن أحوالها ، ولم تكن شيئاً يعتنى به أو يلتفت إليه ، حتى أن أغلب التواريخ لم يذكرها إلا في مقام التبعية ، ولم يوردها جل الجغرافيين في كتبهم إلا على سبيل الاستطراد مشفوعة ببعض أوصاف إجمالية وتعريفات عمومية لا يقف القارئ منها إلا على مجمل أحوالها دون التفصيل .

* * *

وإن بلادنا هذه المصرية ، مع دخول التمدن فيها من زمن بعيد العهد وانتشار أنوار المعارف في نفوس نبهائها من مدة غير يسيرة وشدة احتياجها إلى الإعانة

الوطنية^(١)

توهم قوم أنها مجموع ألفاظ ولفيف كلمات تخطفها آذانهم من مواقعها ، ومسكتها آذانهم فرددوا بها الألسن ولاكوها في الأفواه ، وانطلقوا يوردونها في كل مقام ، ويطنطنون بذكرها في المجامع والمنتديات ، وتحيلوا أن هذا هو الحق الذي يطالبهم الوطن بالقيام به ، والمفقود الذي يرجو منهم نواله ، فاقصروا من الأقوال على ترددها ، ومن الأعمال على هز الرؤوس عندما يرفعون بها الأصوات ، فطوراً يهزأون بما يعمله سواهم ، ويقبحون صنع من عداهم ، وآونة يحقرون ما أقى الغير به ويعدونه صغيراً لا يفيد في مصالح الوطن العمومية ، ولا يجلب له خيراً كثيراً ، وحيناً يصفون البلاد بأنها سيئة الحال خطرة المال ، لم تحصل على ما حصل عليه سواها من التقدم ولا قاربته في راحة الخاطر ونعومة البال ، لعدم صدق وطنية أبنائها ، وقلة سعيهم في طريق منافعها بالجد والاجتهاد ، وزماناً يزعمون أن الأمور تنزل في غير منازلها ، وتوضع في غير مواضعها ، فتهدى المناصب إلى غير مستحقيها ويرفع إلى الرتب الرفيعة من هو جدير بالضعة وحقيق بالانخفاض ، يمشون كل أوقاتهم في حكاية ما ذكرناه ويميتون أعمارهم بالاشتغال بذكره ، ثم لا نراهم ، وأظنهم يعترفون بما نقول ، أنهم أقاموا من العمل دليلاً على صدق دعواهم وصحة ما يزعمون أو نصبوا من الأثر الحقيقي أمانة على السبيل الذي يرشدون إليه مع أن كل من كان متظاهراً بفن أو صناعة (وكان تظاهره به هو السبب في ترقيه ورفعته إلى رتبة عالية) يدعي أنه وقف على كل دقائقه واستكشف جميع

(١) الوقائع المصرية . عدد ١٠٦٧ في ٢١ مارس سنة ١٨٨١ م (٢١ ربيع الثاني سنة ١٢٩٨ هـ) .

إختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم^(١)

(عدنا إلى الكلام في القانون حسبها وعدنا)

إن المبدع الأول جل شأنه ، أودع في الإنسان قوتين : عملية ، ونظرية ، ليتوصل بهما إلى كماله المخصوص به ، وربط إحداهما بالأخرى ، فجعل كمال الأولى متوقفاً على كمال الثانية ، فصار الإنسان مفطوراً على طلب النظريات ، والوقوف على الحقائق ، قبل أن يباشر عملاً ما ، فإن العمل لا يُقصد إلا إذا كان له من النتائج ما يبعث على مباشرته ، وليس كل عمل ينتج الفائدة المعتد بها ، بل لا بد أن يكون على نهج مخصوص ، ولا جرم أن تصوّر النتيجة ، ومعرفة أساليب العمل ، مما يناط بقوة النظر ، فإذا كملت ، جاء العمل على أحسن الوجوه ، وكانت الفائدة أعظم ، والغاية أكمل .

ومن هذا صار كل إنسان حريصاً على استكمال النظريات ، أولاً وبالذات ، ليهتدي بها إلى مناهج أعماله ، يقارفها للحصول على كمال حياته ، ويميز النتائج ، على اختلاف درجاتها في النفع ، ليضع بإزاء كل واحدة منها عملاً مخصوصاً ، مرتباً على وجه معلوم ، أقرب فائدة ، وأسهل تناولاً ، وأحكم وضعاً .

فعلوم الإنسان هي عبارة عن الحدود التي بها الفوائد النافعة ، يضبط بها طرق الأعمال الموصلة إلى تلك الفوائد ، حتى لا يخط في سيره ، ولا يختلط عليه النافع والضار ، فيقع في الشقاء ، وتنتابه أيدي البلاء .

(١) الوقائع المصرية العدد ١١٤٢ في ١٩ يونيو سنة ١٨٨١ م ٢٢ رجب سنة ١٢٩٨ هـ .

استحقاق ، مع وجود من يقوم بعملهم من المصريين على احسن أسلوب براتب لا يوازي خمس راتب الأجنبي ، وبهذا يحكمون بوجود الظلم وخلل الإدارة ما دام هذا الإسراف الخارج عن الحق باقياً .

وهم يتعجبون من إعفاء الأجانب من الضرائب وعدم خضوعهم لقانون البلاد مع تمتعهم بخيرها وإقامتهم فيها ، ولكنهم لا يريدون مداركة هذا الإصلاح بقوة أو جفوة ، بل يقتصرون على إقامة الحجة ، ويطلبون من فرنسا وانجلترا التبصر في هذا الأمر ، فإنهما اخذتا على نفسيهما مراقبة المالية ، فهما مطالبتان بنجاحها باستخدام أهل الأمانة والاستقامة فيها ، لأنهما مسئولتين عن رفاهية مصر بعد أن نزعتا إدارة ماليتهما من أهلها وتكلفتا بنجاحها .

٤ - رجال الحزب الوطني يبعدون عن الأخلاط الذين شأنهم إحداث القلاقل في البلاد إما لمصلحة شخصية أو خدمة للأجانب الذين يسوؤهم استقلال مصر ، وهؤلاء الأخلاط كثيرون في البلاد - بل هم معلومون للمصريين ولهذا اشتدت النفرة منهم - والمصريون يعلمون أن الصمت على حقوقهم لا ينجوهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية فإن إسماعيل باشا لم يمكنه من الظلم إلا سكوت المصريين ، وقد عرفوا الآن معنى الحرية الحقيقية في هذه السنين الأخيرة فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة مجلس شورى النواب - الذي انعقد الآن - وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة ، وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة ، وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله .

ويرى هذا الحزب أن مجلس النواب ربما أكره على الصمت كما حصل لمجلس الأستانة واستعين عليه بجعل المطابع آلة تُفَوِّقُ نحوه السهام فيتكدر صفو الراحة ويحرم الأبناء من التعليم ، ولهذا فوض الأهالي أمرهم إلى أمراء الجهادية وطلبوا منهم أن يصمموا على طلبهم ، لعلمهم أن رجال العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد ، وهم يدافعون عن حريتهم الأخذة في النمو ، وليس في عزمهم ابقاء الحال على ما هي عليه ، بل متى حصلت الأمة على حقوقها عدلوا عن السياسة الحاضرة ، فان أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس ، فهم الآن بصفة حراس على الأمة التي لا سلاح لها ، ولهذا يطلبون زيادة الجند إلى ١٨ ألف عسكري ويرجون التفات قلم المراقبة لهذه الزيادة عند تقرير الميزانية .

وطعن بها العربي فسقط لا حراك به ، فاجتمع بعض الوطنيين و«حمّار» من أقارب العربي ، وأرادوا القبض على القاتل ، فجاء يوناني خباز مجاور للخمارة ومعه بعض مواطنيه بالسكاكين والطبنجات وأخذوا يضربون يميناً وشمالاً ، ومضى نصف ساعة قبل أن تصل عساكر المستحفظين من «قراقول» اللبان .

أول من جاء منهم مع المعاون قتل ، فجاء آخرون وصارت معركة عمومية ولكن لم يتدخل العساكر في القبض على الجناة فتمكنوا من الفرار (الأروام والمالطية) وكان يكفي لحسم المعركة تدخل المحافظ لو اهتم بذلك لغية الضابط لمرضه .

وبعد نصف ساعة حصل نزاع بين العامة وعساكر المستحفظين ، فتفاقم الخطب ، لأن كلاً منهما كان يريد أن يفترس الآخر (وذلك لعدم القبض على الجانين) ، لكن مسألة الجانين لم يبق لها ذكر في أذهان المتنازعين وإنما بقي النزاع .

(٤٠) والمسلمون والمسيحيون دخلوا في خصام حقيقي بين أهل الدينين ، وأخذ الأروام والمالطيون يطلقون الرصاص من أعلى البيوت ، مع أنهم كانوا في مأمن من وصول الشر إليهم . وعند ذلك أخذ المسلمون يقدون من كل جانب ، مسلحين ، بعضهم بالعصي والبعض بأرجل الطراييزات أو هشيم الكراسي ، وبعضهم بالنبايت اشتروها من المخازن القريبة ، خصوصاً من السوق الجديد .

في هذه الحالة رؤي موسيو «كوكسون» نازلاً من بيت أحد المالطين بلباس ملكي ، ومعه قواصه ، فتبعه المتشاجرون وضربوه ضرباً خفيفاً عندما أراد أن يركب العربة ، ففر ونجا منهم ، وصحبه (عمر لطفي^(١٤)) في أثناء الطريق .

(٤١) لم يكن المسيحيون مدافعين بل كانوا يهاجمون أيضاً وقد طارت الغوغاء ، ورؤيت عربة تمر حاملة قتلى من عساكر المستحفظين . وعلى القرب من شارع الميدان جاء جماعة من الأروام المسلحين على حسب الأوامر المعطاة لهم ، وأخذوا يطلقون الرصاص على الجموع بدون تمييز .

ولم يأت أحد من العساكر ولا من البوليس (ولا المحافظ) لاطفاء النار .

(٤٢) على القرب من تمثال محمد علي حيث لم توجد مقتلة وجد نحو اثني عشر قتيلاً ليس فيهم أوروبي إلا واحد .

(١٤) محافظ الاسكندرية .

رسالة من السجن إلى أحد الأصدقاء

عزيزي ..

تقلدني الليالي وهي مُدبرة كأنني صارم في كف مُنهزم

هذه حالتي !! اشتد ظلام الفتن حتى تجسم ، بل تحجر ، فأخذت صخوره من مركز الأرض إلى المحيط الأعلى ، واعترضت ما بين المشرق والمغرب ، وامتدت إلى القطبين ، فاستحجرت في طبقاتها طباع الناس ، إذ تغلبت طبيعتها على المواد الحيوانية أو الإنسانية ، فأصبحت قلوب الثقلين كالحجارة أو أشد قسوة ، فتبارك الله أقدر الخالقين . انتشرت نجوم الهدى ، وتدهورت الشمس والأقمار ، وتغيبت الثوابت النيرة ، وفر كل مضيء منهزماً من عالم الظلام ، ودارت الأفلاك دورة العكس ، ذاهبة بنيرانها إلى عوالم غير عالمنا هذا ، فولى معها آلهة الخير أجمعين ، وتمحضت السلطة لآلهة الشر فقبلوا الطباع ، وبدلوا الخلق ، وغيروا خلق الله ، وكانوا على ذلك قادرين .

رأيت نفسي اليوم في مَهْمَةٍ لا يأتي البصر على أطرافه ، في ليلة داجية غُطِّيَ فيها وجه السماء بغمام سوء ، فتكاثف ركاماً ركاماً ، لا أرى إنساناً ، ولا أسمع ناطقاً ، ولا أتوهم مجيباً . أسمع ذئاباً تعوي ، وسباعاً تزأر ، وكلاباً تنبح ، كلها يطلب فريسة واحدة هي ذات الكاتب ، والتف على رجليّ تنينان عظيمان ، وقد خويت بطون الكل ، وتحكم فيها سلطان الجوع ، ومَنْ كانت هذه حاله فهو لا ريب من الهالكين ، تقطع حبل الأمل ، وانفصمت عروة الرجاء ، وانحلت الثقة بالأولياء ، وضل الاعتقاد بالأصفياء ، وبطل القول بإجابة الدعاء ، وانفطر من صدمة الباطل كبدا السماء ،

رسالة إلى برودلي عن المعاملة بالسجن

إنني مع احترامي لعظمة الخديوي المعظم ، حفظه الله ، أقول : إن إبراهيم آغا التتونجي دخل عندي يوم الخميس ٢٥ ذي القعدة ، وشتمني ، وكان معه جملة من شاويشية المعية السنية ، جاءوا لأجل تفتيش «أودتي»^(١٥) . وبعد التفتيش بغاية الدقة ، أخذوا من عندي ثلاث مجلدات : مجلدين من كتاب (العقد الفريد) في علم الأدب ، والمجلد الأول من (تاريخ ما توسط من القرون) ترجم من الفرنساوي للعربي بطبع مصر .

ولما سألت حامل المجلدات : إلى أين تأخذ الكتب ؟ وقلت له : إن كان ولا بد من أخذها فأوصلها إلى بيتي ، قال لي : وهل لك بيت ؟!

ومكثت بعد ذلك ثمانية عشر يوماً لا يدخل عندي مكتوب ولا مقروء من أي نوع كان ، حتى جاء عندي أحد رجال الدولة الإنكليزية يسأل عن حالي ، فطلبت منه الإذن بدخول المصحف ، فأذن لي به ، فكان لي بذلك فرح كأني خرجت من الحبس !

محمد عبده

١٤ ذو الحجة سنة ١٢٩٩ هـ^(١٦)

(١٥) أي حجرتي .. وهي الزنزانة .

(١٦) هجرية : ٢٧ أكتوبر سنة ١٨٨٢ م . [والرسالة من محفوظات مجموعة أوراق برودلي] .

هذه الهيئة الشورية لأن مبدع المجلس قيده في النظام وفي العمل . . أما في النظام فلأنه قد نص فيه على أن نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة من خصائصه ، وما يعن لها أن ترسله إليه للمداولة فيه ، وأما في العمل فلأنه كان يرسل من قبله عند المداولة من يجبر الأعضاء بإرادة جنابه فيقررون ما يريد بعد مداولة صورية ، فكانوا يشعرون بأن الإرادة المطلقة هي التي كانت ولا تزال تُصَرَّفهم في آرائهم . . هل كان لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به ؟ هل كان يمكن لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم ؟ لو حدثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيراً من تلك هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره ؟ . . كلا . . فإنه كان بجانب كل لفظ نفى عن الوطن أو إزهاق للروح أو تجريد من المال . .

وبينما الناس على هذا ، لا كاتب ينبههم ، ولا خاطب يعظهم ، إذ عرض أمر قلما يُلَفَّتُ إليه أو تحزم الأفكار حواليه ، وإن كان مما يعرض في كل مكان ، جرت به السنة الإلهية في كل زمان .

(مجلس النواب) كانت لم تزل دائرة على الألسنة ، وفي وهم الكثير ، ممن نظروا في سير الأمم الأوروبية ، أن علاج كل داء ينحصر في تحقيق معنى هذه الكلمة (تشكيل مجلس نيابي وحكومة سورية) فلما نطق عرابي ، وهو صاحب النفوذ في الجند ، بأنه يريد إنشاء مجلس النواب سمع دوي الإستحسان من كل جانب ، و صفت له الأحشاء بين الجوانح قبل أن تصفق له الأيدي ، فاشتد بذلك عزمه وإزداد طمعه ، وخيل له أن الأمة ستكون سنده .

ولعلمه أن علاقة مصر بالدولة العثمانية قد لا تسمح له أن يجاهر بإيجاد شكل في الحكومة المصرية ليس معروفاً عند السلطان العثماني . بدأ بتحرير عريضة أمضاها هو وعدد كبير من الضباط ختمها بالشكوى من استبداد الحكام في الأقطار المصرية ، وأن ذلك الإستبداد قد أضعف الأمل في الأمن على الأنفس والأرواح ، كما عاد بالقوة على نفوذ الأجانب حتى أصبحت مصالح البلاد في أيديهم وتحت تصرفهم ، وكاد اسم (الدولة العثمانية) ينسى ، واشرفت علاقتها بمصر على الإندثار والإنحفاء . فورد له الجواب من بعض رجال (المابين) يحمل إليه تحية الخليفة العثماني ، ويحكي له أقاصيص رضاه السامي عن كل ما في مصر لمقاومة نفوذ الأجانب في إدارتها ومصالحها .

أخذ عرابي بعد ذلك يجهر بطلبه هذا ، وخاطب رياض باشا في شأنه فأباه عليه ، فأخذ يخالط بعض العلماء ويكاشفهم بمقصده من ثلم النفوذ الأجنبي ورد ما سلبته أيدي الأجانب إلى أربابه ، وفي أثناء ذلك كان يصور لهم السلطة الأجنبية الحاضرة إذ ذاك كأنها نسر حوم في جوها لإختيار خير الفرائس لينقض عليها ، ثم اختار من بينها الدين والعوائد الموروثة عنه لينشب مخالفه فيها ، وأنه لو دامت سياسة رياض باشا في منهجها لقضى على الدين وسنته ، وفي خلال هذا كان يزين لكل ذي شهوة منهم ما تميل إليه نفسه ويمينه بنيله إذا تغيرت هيئة الحكومة الحاضرة ، فوجد من (حضرات المشايخ) - وهم على ما نعهد من السذاجة والبعد عن معترك السياسات - إصغاء لقوله وتأييداً لرأيه ، وكذلك كان يخالط بعض الأعيان ومشايخ العربان ويقرر لكل من لاقاه أن لا سبيل لمبتغاه إلا بتأييده في طلب مجلس النواب ، فيجد أذهاناً مقتنعة ، وإرادات مستسلمة ، وذلك لأن القوة في يده ولأن نفوسهم تظن منتهى راحتها في التغيير على أي صورة جاء .

استحثه الحرص على إدراك المطلب أن يفضي به إلى ضباط الجيش ، وأن يثير في

ملاحظات على رأي عرابي في الثورة^(٧)

أولاً : بخصوص الشغب على نوبار ، أقول إن رواية عرابي صادقة ما عدا قوله عن علي فهمي ، فإن الأمر الذي أعطى له بإطلاق النار على الطلبة لم يكن يقصد منه التنفيذ ، فكان علي فهمي ، إطاعة للأوامر ، يطلق النار في الهواء^(٨) .

وقد أمر نوبار بالقبض على لطيف بك بعد انتهاء الشعب ، ولكنه أفرج عنه بعد ذلك لأن «الماسونيين» طلبوا ذلك ، وكان لطيف عضواً في الجمعيات الماسونية ، وكان يصرح بما قام به في هذه المسألة .

أما ما قاله عرابي بصدد خلع إسماعيل ، وأنه اقترح ذلك ، فأقول : إنه من المؤكد

(٧) في ١٦ مارس سنة ١٩٠٣ م استكتب «ولفرد سكاون بلنت» أحمد عرابي باشا صفحات في تاريخه ورأيه في أحداث سنتي ١٨٨١ ، ١٨٨٢ وذلك بعد عودة عرابي من منفاه . . ثم عرض «بلنت» رأي عرابي هذا على الأستاذ الإمام ، فكتب عنه هذه الملاحظات في ٢٠ مارس سنة ١٩٠٣ م ص ٦٣٦ - ٦٤١ من كتاب بلنت .

(٨) عبارة عرابي باشا التي يعلق عليها الأستاذ الإمام تقول : « . . . وذهب الخبر إلى إسماعيل باشا كي يهدىء الشغب ، فذهب ومعه عبد القادر باشا وعلي فهمي بك الملازم في حرسه ، فأمره بأن يطلق النار على الطلبة ، ولكن علي فهمي أمر بإطلاق النار في الهواء فلم يخرج أحد» فالخلاف حول مقصد الخديو إسماعيل ، يرى عرابي أنه كان يريد من علي فهمي القتل للمشاعبين ، ويرى الأستاذ الإمام أنه أراد منه مجرد التهديد . . انظر رأي عرابي في الملحق الأول لكتاب «بلنت» (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) الطبعة العربية ترجمتها لجنة بجريدة (البلاغ) وأعيد طبعها في سلسلة (اخترنا لك) ص ٦١٨ - ٦٣٥

في النفس

محسوبيكم ، ولشفقتي عليه تركته له أياماً ليعيش عليها أعواماً . والثاني أن يتابع إرسال ما ينشره من فصوله السياسية والأدبية في الجرائد أيا كانت . فقد أعددنا دفاتر متعددة لنقل ما يوجد منها في أي جريدة ، وكتبنا ما نشر في جريدة النحلة وأول ما أدرج في البصير . وإلى الآن نبحت عن مقالة الشرق والشرقيين ، ولا نجدها .

وأضفنا إلى ذلك ما كان ينشر في جريدة مصر في الأيام السابقة من جميع الجمل التي جاء بها فكر سيادتكم . ثم إننا نخبر سيادتكم خبراً تسرون به ، وهو أن أعيان المسلمين من أهالي بيروت وأمراءهم لم يألوا جهداً في إكرامنا والإحتفاء بنا . ونخص بالذكر منهم السيد عبد القادر أفندي القباني وأعضاء عائلته ، وهم من ذوي البيوت الأصيلة ، رغماً عن أنف صاحب الجوائب ، والحاج محي الدين أفندي حماده رئيس مجلس البلدية ، وحسن أفندي بيهم ، وهو من أنبه الشبان وأعلمهم وأكتبهم وأشدهم ميلاً إلى الحرية . وقد آلى على نفسه أن لا يموت حتى يراكم ما لم يفاجأ . وأما الأمير الشهم عبد القادر الجزائري فقد أمر ولده أن يزور خادمكم هذا . وأنى لزيارتي . وما كل هذا إلا من آثار فضلكم . فلكم الشكر على نعمة وصلت أو تصل إلينا وإلى أعقابنا من بعدنا . ونرجو من سعة كرمكم أن تمنوا على خادمكم بأسطر من خطكم الشريف يحفظها حيث يحفظ شرك ، ويودعها في مستودع حبك . والله يحفظك ويتم مقاصدك . والسلام .

خادمكم محمد عبده

٥ جمادي الأول ١٣٠٠ (٧)

(٧) ويوافق هذا التاريخ الهجري ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ م .

رسالة إلى برودي من بيروت

جناب المحترم المستر برودي المتشرف الماهر . حفظه الله .
بعد السلام على حضرتكم .

نحن في غاية الشوق لمشاهدة جنابكم . ونسأل الله تعالى أن يمنحنا ذلك في أوقات سرور وهناء . ثم إننا من يوم خرجنا من القاهرة ونحن نقاسي آلاماً ومصاعب إلى هذا الوقت ، وإقامتنا الآن في مدينة بيروت ، وقد رقمنا إليكم هذه الأحرف راجين أن تشرفونا ببعض مكاتبات من طرفكم حتى نطمئن على صحتكم ، وبعد ذلك يمكننا أن نفيدكم بأحوالنا السيئة ونخبركم بأفكارنا المضطربة ، فقد علمنا أنكم بمكانة عليا من الإنسانية ، ودرجة قصوى من مكارم الأخلاق ، ولسنا ننسى ما صنعتم معنا من المعروف والمروءة ، ونسأل الله أن يقدرنا على القيام بشكركم على ذلك ، وإذا كتبتم إلينا فاكتبوا هكذا على ظرف المکتوب : إلى بيروت . يصل للشيخ حسن الكتبه بسوق النجارين بيته بشارع الولاية .

واقبلوا مني العناق المثلث ودمتم في حفظ الله .

محبتكم محمد عبده
١٩ فبراير سنة ٨٣

أكثرهم عليه ، وعلي عهد الله وميثاقه أن أطلب الوسائل لتقوية الإسلام والمسلمين عقلاً وقدرة بكل وجه أعرفه ، وما جهلته أطلب علمه من العارفين ، لا أدع وسيلة حتى أحيط بها بقدر ما يسعه إمكاني الوجودي . وأسأل الله نجاح العمل ، وتقريب الأمل وتأييد القائم بأمره ، والناشر لواء دينه ، آمين .

النائب

محمد عبده

جريدة العروة الوثقى^(٢)

إن الأفكار في (العروة الوثقى) كلها للسيد^(٣) ، ليس لي منها فكرة واحدة ، والعبارة كلها لي ، ليس للسيد منها كلمة واحدة .

السياسة^(٤)

السياسة : حفظ الشيء بما يحوطه من غيره ، فسياسة الرعية حفظ نظامها بقوة الرأي والأخذ بالحدود .

(٢) هذه العبارة سمعها الأمير شكيب أرسلان من الأستاذ الإمام ، ورواها للشيخ رشيد رضا .

(٣) جمال الدين الأفغاني .

(٤) من تعليقات الأستاذ الإمام في (نهج البلاغة) . انظر ص ٣٨٥

كلماته أو خادماً في حاجاته أو سيدياً في رياساته ، ولا يكون شيئاً من ذلك حتى يكون الله ورسوله أحب إليه من نفسه ، وحتى يكون كتاب الله أصدق الشاهدين له لا عليه ، وحاشا كتاب الله أن يشهد إلا لمن لبي دعوته ، وقبل شهادته ، ونصبه إماماً في محراب الوجود ، يتبعه بصره ، ويحذوه في سيره ، يقوم إذا قام ، ويقعد إذا قعد ، يعظم ما عظم ، ويحقر ما حقر ، ويطلق ما أطلق ، ويقيّد ما قيد ، ثم أقام له من زواجه خطيباً على قلبه ، وواعظاً يصدع بأمر ربه على منبر لبه ، يعلمه إذا جهل ، ويوقظه إذا غفل ، ويذكره إذا ذهل ، ويحثه إذا كسل ، ويسرع به إذا أبطأ ، وينهضه إذا تلاكأ ، ويستلطفه إلى الصواب إذا أخطأ ، يهديه إذا تحير ، ولا يعدو به الخير إذا تحير ، يرد جماعه إذا جمح ، ويكف من غربه^(٣١) إذا طمح ، حتى يقيمه على الصراط السوي ، ويصعد به إلى المقام العلي ، وكيف يستعمر القرآن قلباً تشغله الأهواء الباطلة ، وتستوكره^(٣٢) الرغائب الزائلة ؟! ، إن القرآن طاهر لا يجاور إلا طاهراً ، وقويم يابى أن يساكن جائراً ، زكي لا يأنس للإرجاس ، علي يأنف من مقاربة الأدناس ، فلا عجب إذا استوبل^(٣٣) المقام في هذه القلوب المحتشية بالعيوب ، وتركها وشياطين الوسواس تخبط بها في مخازي الدنيا ومهالك الآخرة .

يا عجباً لمن يدعي الإسلام وهو يعرف من نفسه أن أمراً لو جاءه من أصغر الحكام عليه بلغة غير لغته لما قرت له راحة ، ولا اطمأنت به نفس ، حتى يقف على ترجمته ، ولا يكتفي بترجم واحد حتى تكون ثقته به كثقته بنفسه ، وإلا راجع ثانياً وثالثاً لدقائق المعاني ، حتى لا يفوته شيء مما حواه أمر أمره فيقع في مخالفته إلى غير هواه ، وكلما عظم مكان الأمر اشتد الحرص على استجلاء مراده ، خشية الوقوع في حداده^(٣٤) ، أو ما يبعث الظن إلى التحرش بعناده ، وقد يكون الأمر مما يضره ولا ينفعه ، ويخفضه ولا يرفعه ، كل ذلك للبعد عن مساخطه ، والإرتياح إلى مراضيه ، هذا وهو يزعم الاعتقاد بأن القابض على ناصية أمره هو الله سبحانه وتعالى ، وهو المقلب لقلبه ، والآخذ بعنان إرادته ، ثم هذا أمر سام ، ورد له من علي متعال ، رب الأرباب ، ومخضع

(٣١) الغربة : الحدة .

(٣٢) تستوكره : تتخذها وكرأ .

(٣٣) رآه وببلاً . .

(٣٤) معاداته .

تهيبني^(٩٨) من جلالك يمنعني الدنو من كمالك ، وكل ما عددت من فضائلك ، فهو دون الحقيقة من حالك ، وغاية ما أعددت لك من نفسي مقاماً لم يحله سواك ، ومنزلة لم يسم إليها غيرك ، وما أنا بالمختار في ذلك ، وإنما فضلك أنزلت حيث شئت ، وصرفني فما اخترت ، لا أذكرك بما افترقنا عليه ، ووجهنا وجوهنا إليه ، فذلك الدين وما افترض ، والحق وما اقترض ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حلیم﴾^(٩٩) ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾^(١٠٠) ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودةً والله قدير والله غفور رحيم﴾^(١٠١) إن الزمن من يوم فراقك كان في سفر لم تسنح لي فيه فرصة لأداء حق المواصلة ، ورجائي في عفو هو أقرب إليك من الظنة ، وأجدر بك من التهمة ، وإن كتابي هذا يصلك من خلوة يستضاء فيها بهديك ، وتلى فيها آيات ذكرك ، وإن هذا الداعي والمخلصين في السير على طريقك ، يؤملون ورود

(٩٨) من رسائل العروة الوثقى السياسية .

(٩٩) التغابن : ١٧ .

(١٠٠) يوسف : ١٠٨ .

(١٠١) المتحنة : ٧ .

من أيدي القوات الإنجليزية ، سوف يحبه المصريون . ولكن لا شرط إلا أن يكون مسلماً ، ومصرياً بالميلاد إذا أمكن . ومع ذلك فمن الضروري أن يقنع بسلطة محدودة . فما نريده ليس ملكاً جديداً ، وإنما زعيماً للأمة المصرية ، يحكم تحت السيادة الدينية للخليفة . وهذا النوع من الحكام يفهمه المصريون ، فهم لا يريدون ملكاً .

المراسل : وفي ظل هذا الحاكم هل يمكن أن تعود إلى مصر أنت وزملاؤك المنفيون ؟ ما رأيك في عرابي ؟

الشيخ : أحب أن أرى عودته . وإذا تولى منصباً فمكانه هو المجلس (البرلمان) الذي يجب دائماً أن يتمم عمل حاكم مصر ويراقبه . وهو (عرابي) رجل فصيح العبارة ، نبيل الأفكار ، صادق الطوية ، يتجه نفوذه كله نحو الخير . ولكنه شديد الإهمال للتفاصيل ، مما لا يجعله يصلح لأن يكون إدارياً جيداً ، أو قائداً جيداً . فليعد كرئيس للمجلس إذا انتخب - هذا هو مكانه .

المراسل : والوزارة ؟ إن ما تشكو منه حكومتنا هو أنها لا تستطيع توفير طاقم من الرجال العاملين كي يحكموا البلد .

الشيخ : هذه غلطتها إذا كانت قد فشلت . فمصر لا تحتاج إلى الرجال الشرفاء . ولا إلى الأكفاء . ولكنكم تصرون على اختيار أولئك الذين ينفذون لكم مهمتكم ، ولا يوجد رجل شريف في مصر يقبل العمل لمصلحة الحكومة الإنجليزية . وأنتم - مرة أخرى - تصرون على أن يحكموا بطريقتكم وأن يتحدثوا بلغتكم . والشرفاء بشكل عام لا يتكلمون الإنجليزية ، ولا يحبون الأساليب الإنجليزية . فأتيحوا لنا أن نختار الحاكم الذي نحبه . وعند ذاك ننضم جميعاً لمساعدته . فنحن جميعاً نريد الإصلاح . ونحن جميعاً نريد العدل . ونحن جميعاً نريد التعليم . ولكن هناك مثلاً قديماً يقول «إذا أنتن رأس السمكة فاحت رائحة ذيلها» . ونحن نريد حاكماً نستطيع أن نحترمه . أتيحوا لنا زعيماً شريفاً لأمتنا ، ومكنوه من تفويض عاهلنا السلطان ، ودعونا وشأننا . وعندئذ سوف نتمتع بالسلام ببركة الله . بل سنحاول أن نسدد ما علينا من ديون .

المراسل : ولكن ، هل كل المصريين يفكرون مثلك ؟ إني أميل إلى الاعتقاد بأن

مراسلات^(١)

طالعت في جريدتكم جملة تتعلق بالخطاب الذي دعيت إليه وألقيته في إحتفال المدرسة السلطانية، ولقد مننتم بذكر صفات أثبتموها لهذا العاجز، وعندي أن نفسي تقصر عن القليل منها فضلاً عن كثيرها، فليشكركم الأدب ولتحمدكم الفضيلة.

ثم إن أحد الأدباء سألني أن أثبت ما بني عليه الخطاب بالكتابة لينشر، فرأيت أن أكتب به إليكم، فإن رأيتم الفائدة في نشره فدونكم وما تشاءون.

قمت بين يدي الحاضرين، فحمدت الله، وصليت على رسوله، ﷺ، ثم اعترفت بالقصور، واستجدت العفو من الحاضرين، ثم قلت ما معناه:

أفتتح كلامي بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان، فمقام هذا الخيفة الأعظم فينا، هو الحافظ لنظامنا، والمحمي عن مجدنا، والأخذ بميزان القسط بيننا، وهو هادينا إلى أفضل سبلنا، فهو ولي النعمة علينا، ولو أفرغنا جميع أوقاتنا في الدعاء لعظمته ما أدينا أدنى حقه علينا. . فاللهم أيد شوكته، وأيد دولته، ومتع بوجوده رعاياه الصادقين.

(١) نشر الأستاذ الإمام مقالته هذه في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية، أثناء مقامه هناك منفياً، وذلك في عددها ٥٩١ الصادر في ٢٥ شوال سنة ١٣٠٣ هـ (سنة ١٨٨٦ م). . وفيها يعلق على ثناء المجلة عليه، بمناسبة ما نقل إلى السلطان العثماني من أن الأستاذ يطعن فيه، وكان الجواسيس العثمانيون قد نقلوا إلى السلطان ذلك بعد خطاب للأستاذ الإمام في (المدرسة السلطانية) بيروت، وكان يدرس يومئذ فيها.

فكانت رجال الحكومة والإدارة عبارة عن سلسلة من النهب والتعدي تظلم الحلقة الكبرى منها الحلقة الصغرى بالتدرج ، وهكذا إلى أن تصل إلى الفلاح المسكين ، فتنتطبق على عنقه حتى تسوخ أقدامه في الطين ليستخرج لهم منه ما يريدونه من ذهب الأرض ممزوجاً بدمه ودمعه وعرق جبينه ، فينتقل ذلك من الحلقة الصغرى إلى الحلقة الكبرى ، وهلم جرا ، حتى يصل إلى يد الحاكم القابض على أطراف السلسلة .

ولو استرسلنا في هذا الباب لما وسعته المجلدات التي لا تسعها الكتيبانات ، وإنما أردنا أن نذكر قطرة من بحور تلك المظالم وسوء الأحوال ليتنبه إليها المصريون وليتذكروا ما كانوا فيه . إن الذكرى تنفع المؤمنين فيخرج بعض أولى الأغراض منهم من التبجح بامتداح تلك الحالات الماضية ، والتأسف من تجاوزها إلى ما نحن فيه اليوم ، وتسميتها بأيام الرواج وأزمان السعادة ويتمنون أن لو عادوا إليها وعادت لهم . ولهم شبه العذر بأن يعدوها أيام رواج ، لأن تداول مئتي مليون جنيه تقريباً في مدى ثمان عشرة سنة وتنقلها من أجزاء تلك الحلقات ، حتى خرجت عن مصر يعده البسيط الساذج وذو الغرض رواجاً ، فضلاً عن مبلغ المئة مليون جنيه من الدين الذي إستدانته الحكومة من الأجانب ، وما لبث أن عاد إليهم . وما سلم على مصر حتى ودعها . فإن صح أن الصراف الذي تتداول على يده الألوف من الجنيهات يومياً فيقبضها ثم يصرفها ، أنه غني وذو ثروة من أثر ذلك ، صح أن تلك الأيام كانت أيام سعادة ورواج .

وما الذي يؤمنهم إن عادت لهم تلك الحال أن يكونوا هم أول مسلوب وأول مقتول ؟ هل اتخذوا عقداً وميثاقاً من الظالم أن يكونوا سالبين غير مسلوبين مرتفعين غير متضعين ؟ فالظالم لا عهد له . وقد رأوا بأعينهم من كان أعظم منهم مرتبة وأعلى منزلة لم يحلموا بنواها في نومهم كيف أخذ في ليلة واحدة فقتل ثم سلب وكان أعز صديق وأكبر معين . فأولى لهم ثم أولى لهم أن يحمداوا الخالق على خروجهم من تلك الحال سالمين ، وليتمتعوا بما بقي لهم من ثروتهم ، وليخفضوا على أنفسهم ، ويتركوا هذه الأوهام والخيالات ولا يكونوا حجة للأجنبي علينا .

تلك كانت حالنا في الزمن الماضي، أقمنا عليها نقبل اليد التي تذبج، ونلثم الذيل الملوث بدمائنا ، حتى غاضت ثروة البلاد ، وأثقلت بالديون ، فوجد الأجانب لهم حقاً شرعياً للتدخل في أمورنا وإدارة شؤوننا حفظاً لأموالهم ، إلا أنهم كانوا مقتصرين على

إن نظام المماليك الشراكسة قد تطور أخيراً على أساس خليج بعيد عن الأدب، وذلك على خلاف ما كان عليه أسلافهم الذين جلبهم صلاح الدين الأيوبي إلى مصر . إن الجرائم التي اقترفها هؤلاء المماليك أخيراً، لا تعد لها حتى جرائم الأتراك والمصريين، فلقد كان من الأمور العادية أن يقف الواحد منهم في محل بيع الأسلحة ويجرب مصاء سيفه في الدرة يقطع أعناقهم أو صريرهم في وسطهم وشرطهم نصفين؟!

أمراء مصر والعروبة

ذكر لى الأمير محمد إبراهيم^(٧٣٢)، أن الأمير محمد على شقيق الخديو دخل عليه مرة في مكتبه قائل: مكبا على المطالعة والكتابة، فسأله عما يشتمل به؟ قال: ما جئت: أشتمل بالأدب العربية، وأحب أن أنادب بها وأتمها. قال: وهل أنت عربى؟ فقلت له: أحترس أيها البرنس، هل الترك يعدون منهم؟ قال: لا. قلت: هل الإفريج يعدوننا منهم؟ قال: لا. قلت: فهل الشرف لك أن تكون أمراء لا شعب لنا ولا أمة؟ قال: لا. قلت: إذن يجب أن تكون من جنس شعب، نحن أمراء في مصر، والمصريون عرب، فيجب أن تكون عربا مصريين



الخديو عباس حلمي

* إن الخديو جشع، يعمل كل شيء في سبيل جمع المال، وهو يريد أن يستبدل ببعض ما يملك أطيافا وعقارا كله وقف . . وهو ينم في ظاهره عن صداقتى، ولكنه يعمل في الساطن لإقصائى عن وظيفة الإفتاء^(٧٣٣).

* إن «رجلنا الصمبر» «الخديو» منهك الآن في الأعمال المالية والتجارية، إلى حد أن كرومر حيره بين أن يظل خديويا محترما وبين أن يكون تاجرا محترفا، وهذه حق. وخصوصا أن بعض أفراد أسرة محمد على يحبون المال حبا جما^(٧٣٤).

✽ إن الخديو عباس حمى على علاقة سيئة مع السلطان، ولقد قُوبل في الأستانة هذا لصيف مقابلة فائرة. ولقد امتنع السلطان عبد الحميد أولاً عن مقابله إلى أن أخذوا عليه تعهداً بالآلا يمانحه في مشكلة حرية «طشيوز».

والسألة هي أن الجزيرة ملك لخديو الميراث، ولكنها من أملاك الدولة العلية والخديو عندما فرض على سكانها الضرائب بعثوا بشكايتهم إلى الحكومة لسلطانية، فأرسلت الحكومة الجنود ليقبضوا فيها متدداً إلى تلك الشكايات أما الخديو، فهو يريد أن تخلص الحرية من الحامية العسكرية، ولكن رجال المابين لم يصغوا إلى نظريته (٧٣٥).

✽ إن الخديو الآن تحت تأثير سيدة مجرية هي حطته، ولقد كانت معه في حادث العربلة التي وقعت بهما أخيراً وهما عائداً من «الدار البيضاء» في طريق السويس، إذ نشبت عجلات العربلة في الرمال. وكان حذاء الخفراء الذين نوانوا عن تقديم المساعدة للحاكم والخبس مع الشغل مدة أسبوع. وقد رفع ذلك الحادث إلى دار الوكالة البريطانية، وقامت بسببه مشاحنات حمادة بين «العميد» وبين الخديو (٧٣٦).

الضباط والعمل السلمي (٧٣٧)

كنت نسمع عنكم في وقت الحرب ما جعلنا سميكم شياطين الحرب . وقد شأهت الآن من أعمالكم لخليلة واثار لعمران التي تمت بأيديكم في السودان ما يسوغ لي أن أسعبيكم ملائكة السلام لا يشك مطلع على هذا الرقي الذي أراه في السودان في أن العامل منكم يقوم من العمل في السودان بما لا يقوم به أربعة في مصر ، ولو قيل لي هذا الكلام وأنا في مصر ما صدقت

نقد تعتم أيها الضباط بالأعمال التي عهدت إليكم في السودان أحسن قيام ، وإن ما شهدته من آثار المدنية التي تمت بأيديكم ليحسني ، مع شدة مبلى إلى النظام والدستور ، أتمنى أن تكون الحكومة المصرية حكومة عسكرية ، لينالها من التقدم على أيديكم ما ناله السودان .

حديث عن الدولة العثمانية (٧٣٨)

الشيخ رشيد . . . من الناس من يعتقد أن الدولة [العثمانية] على شفا جرف هور، لا مال ولا رجل ولا سلاح . وانتهت بهم أفكارهم هذه إلى أنها لا تقدر على محاربة اليونان . . ثم إن من الناس من اعتقد بعد هذه الحرب أن الدولة العثمانية من أقوى الدول أو أقواهن، وأنها تقدر على تدويح أى دولة أوروبية . فما رأى مولانا فى الدولة؟

الأساذ الإمام : هذان جهلان يتناطحان . . . وإن رأيت كثيرا من المصريين يعتمدون وصول الدولة إلى هذه الذركة من الضعف، وإنها لم تكن تقدر على مقاومة اليونان، وبعد إعلان الحرب صرح أمامى بعضهم بأن اليونان تنصر على الدولة، فخطأته . وقال : إن الدولة لا مال عندها ولا ضباط . فقلت له : وما أدراك أن اليونان عندها المال والضباط؟ أنا أعرف اليونان، إنهم أجبن الشعوب وأفقرهم، ولو أن الدولة قالت لأتراك «الروملى» أو «الأصول» أو «اللائتوط» . قد أذنت لكم أن تأكلوا اليونان، لما كان اليونان إلا أكلة واحنة لهم، ولقتلهم بالعصى، ولم تحتاج الدولة إلى عسكر ولا سلاح .

إن الحرب أعلنت يوم الأربعاء، فيما أظن، وكان فى عرمى السفر إلى الشام بتغيير الهواء؛ لأننى كنت موعوكًا، فجننت الإسكندرية اعتقاداً منى أنه لا يأتى يوم لثلاثاء . (موعد سفر الباخرة الخديوية إلى سوريا) - إلا وتكون الحرب قد انتهت . - (٧٣٩)

إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويدمرونها (وإن كان أكثرهم يحبها)، وأنا أيضاً أكره أعمال السلطان، فإن حبته الخلع وهؤلاء المشايخ الذين فربهم وسلطهم، ولا سيما الشيخ أبي الهدى، فإن شأنه وشأنهم كذا وكذا^(٧٤١).

لكن... لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءاً، فإنها سياح من الحماة، وإذا سقطت بقي نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود. فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم، وهو المال ونحن لم يكن عندنا شيء فقدنا كل شيء.

إن الدولة لديها رجال مههاء درسوا وعرفوا كل شيء، ولكنهم أصيبوا بآفة لبأس؛ فهم يائسون من كل خير وإصلاح، وهذا الذاء قال. وصاحبه يهدم ولا يبني، لا يطرأ إلا إلى مصلحة شخصه... وكيف يأس؟ وإن حالة أوروبا كانت شراً من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم؟

وأما أنا، فلأنني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام، لا يرجي منهم خير... أما طمع الشيخ أبي الهدى في الخلافة فإنه لا يرجي نجاحه؛ لأن مقصده شخصي، ووسائله شرور، ولا تصح الأعمال إلا إذا كانت مبنية على مقاصد الخير والمصلحة العامة، وإن نجح ما ليس كذلك فلا يكون نجاحه إلا مؤقتاً قصيراً الأجل...^(٧٤٢).

الإمام هو القرآن (٧٤٢)

إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن ، ومن تكلام في الإمامة مشارفنة
يحشى ضرره ولا يرعى نفعه الآن .

الإصلاح الديني.. والخلافة

إن (٧١٣) ما يحتاج إليه الكيان السياسي الإسلامي ليس مجرد الإصلاحات، وإنما الإصلاح الديني الصحيح.

أما الخلافة فلا بد من إعادة إقامتها على أساس روحي أكبر. إن الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تتيح حافزا للتقدم الثقافي. وإن قبيل من حملوا لقب الخليفة على مدى قرون كانوا يستحقون القيادة الروحية للمؤمنين. فبيب آل عثمان لم يكن بالدين طوال مئتي سنة، ولم يعد يطالب بأي ولاء خارج حق السيف. وقد كانوا ولا يزالون أقوى أمراء المسلمين، وأقدرهم على خدمة الصالح العام. ولكن ما لم يتحمسوا لأحد وصعهم بجدية، فسوف يسعى الناس شرعا إلى أمير مؤمنين جديد. ولا شك أن الأمر يتطلب أساسا سياسيا جديدا على وجه الاستعجال، من أجل الحاجات الروحية للمسلمين».

العرب والترك

وجد رجل «مستشرق بريطاني»^(٧٤٤) أحب العرب وساح في بلادهم واختبر حالهم، فظهر له أن أخلاقهم في بلاد «تخدا» سريعة لمفسد، واستعدادهم عظيم، فتوجهت رغبته إلى السعي لمساعدتهم على تأليف دولة عريضة تجدد الحضارة العربية، وأراد جمع المال الذي يمهّد السيل ويهيئ الوسائل لذلك.

واستشارني في هذا الأمر، فقلت له: إن العرب أهل ذلك، ولكن الترك لا يمكنهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المظتعة ما ليس عندهم، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم، حتى إذا وهنت قوة المريقين وثبت دول أوروبا الراقمة لهما بالمرصاد، فاستولوا على المريقين أو على أصغفهما، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته. ففزع الرجل وترك ما كان عزم عليه من السعي



إن^(٧٤٥) السرفى عصب السلطان عبد الحميد من نشاط النفس الإنجليري إسحاق تيلور في الدعوة لسوحيب الأديان، وموافقى وميرزا باقر وعلماء دمشق له، ومراسلتنا إياه، أنه حتى أن يعتنق الإنجليز الإسلام، ثم يطلبوا أن يكونوا أصحاب الدولة في الإسلام وتكون الملكة فيمكتوريا ملكة المسلمين. . . ويذهب استيطان من السلطان. . . ومسحاح مدبر العقول!!

استبداد السلطان عبد الحميد (٧٢٦)

إن أخوف ما أحافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو : إفساده لأخلاق العثمانيين لا لإدارتهم ، فإن إصلاح الإدارة بعده سهل إذا كانت الأخلاق سالحة ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة ، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا سهل إلا بعشرات من السنين ، كما جربنا في أنفسنا . فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق ، فلما وجدنا ربح الحرية ، وأردنا أن نهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقبنا لا فساد الإدارة ، ولولا ذلك لكنت هذه امدة التي أبيع لنا فيها ما نشاء من التربية والتنميم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن يرتقى فيها ونكون أمة (٧٢٧) .

إن السلطان عبد الحميد هو أكبر مجرم سماك في هذا العصر ١١

إلى السلطان عبد الحميد (٧٤٨)

أرفع إلى مولاي أن عبده المخلص أحمد شفيق بك، سكرتير الجبابر الخديو أبلغني أن الإرادة السنية أصدرت إلى محافظ العاصمة بأن يكتب عما كان تشبث به من طلبى إلى دائرته بصفة رسمية، ليعر سبب أعرفه. كما أنه أبلغني أيضا أن السبب فيما قد كان، هو ورود تقارير في شأنى. ومما فيها، أن شخصا مسيحيًا قصيرا ذا لحية يضع نظارات على عييه يلزمى من يوم مجيئى إلى الأمانة، مع أن له علاقة ببطريك الكاثوليك في سوريا، ولهذا التطريك علاقة بأصحاب جريدة المقطم. أما الإرادة السنية فقد حيرت قلبا كسرا، وكشفت هما كثيرا، وأرالت مكرا كبيرا، فهي نعمة أشكرها ولا أكفرها، وليس في وسع قلبى إلا أن يقدرها قدرها.

وأما بيان اسبب فمرحمة أخرى أضيفت إلى أحتها، ومثل الخليفة حذير بأن يضمن النعمة الواحد ألف نعمة، لكن عدوى في استصحاب الرجل الذى وصف بى هو أنى أعرفه مكاتب المؤيد، ولم أر فى رسائله ما يحالف الولاء الصادق بلدت الشاهانية، وبه ومن أبواب المقطم عداوة، حتى إنى كب أعتقد أنه مسلم ولم أعرف أنه مسيحي وله بطريك إلا أنسى. ولهذا كنت أستصحبه فى زياراتى ليدلى على الأماكن التى لا أعرفها

ولا ريب أنه قد بلغ علم مولاي المعظم أنى لم أزر إلا سماحة شيخ الإسلام، نادبة لحق لا محفى على دكاء أمير المؤمنين، التى تهم ويدونها للتترك أو الانتفاع بالعلم، وأرجو أن يكون عدوى فى استصحاب الرجل مقبولا. ومع ذلك فهو لا يصحبنى أبدا منذ اليوم

ثم أنتهر هذه الفرصة لأبث لمولاي ما يختلج بحاضرى لكليل: إنى جئت إلى الأمانة

العلية لأشهد عظمة الإسلام، وأتوى ما ضعف منى رؤية مظاهر قوته فى مركز خلافته، قائمة بروح الصديق من عناية خليفته، وكثيرا ما يصحى الناصحون، فى ألا أعرض نفسى للدخول فيها مخافة أن يمسى سوء، وقد هولوا فى ذلك وأكثروا، لما يسمعون من إشاعات أهل المصاد، ولكن ثقتى من نفسى بالولا، وصعاب الإخلاص بشخص أمير المؤمنين، بددت عن نظرى كل رية، وحنث تحت حماية الصديق والإخلاص.

وما كان يحظر ببالى أن الرب نمر باسمى، فصلاً عن أن تصق به، بل الذى كان يلتمح أحياناً فى خاطرى هو أن نور بصيرة مولانا الخليفة يستدل إلى باطن ما أن عليه، فيحيط بأن شخصاً مجرباً لا تمر عليه الحوادث وهو قائم عنها مثل هذا العبد المخلص، بمكة أن يقوم بحلله حيلة صادقة لشخص الخديعة وذاته الرديئة

إن صديق نظرى فى حالة الغاريس من الأتشفاء إلى مصر، قد يمكنى من أن أقول فى شأنهم ما لا يقوله غيرى، وحبرنى بحالة أحوال المصرية، وإطلاق الألسنة بما لا يليق بالمقام العالى، والعيان التى ترمى إليها تلك الحالة ارديته، التى لم يستطع أحد علاجها، قد تسهل لى من أحكام الرأى فيها ما لا يسهل لغيرى.

ما يتكلم به بعض المعروفين فى أمر الخلافة، وبصاياها، والأفكار التى تهرى على الألسنة فيها، قد يكون لى من الرأى فيه ما يمس مولانا أمير المؤمنين غير أن ست من يتدفع لرغبة أو رهبة، ولا من يسمى لإظهار ما فى نفسه إلا على حسب ما تقتضيه المناسبات، فكان يمر بخاطرى أن أرباب المقاسد أنفسهم يحورون بين وبين حدم كان يعكس، ترويق الله ومدد رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن أقوم بها للذات الشهاية خاصة دون سواها، لكن ذلك ما قد كان

والآن طاب نفس، وقعب بالرضا العالى، وأصبت من الخط ما حنت له، وشهدت من المشاهد الجلييلة ما أتيت لأجله والحمد لله، ولم يبق على إلا أن أتقدم إلى الكرم الملوكانى، وأستنحه الإذن لى بالسمر، مائى فى أشد الحاجة إليه، ولا ريب عدى فى أن مولانا يمن على يادنه الكريم فى مبارحة الأستانة فى وقت قريب، وإنى لا أزال شاكرًا للعمة مستعداً لخدمته أيد الله دولته وقوى شوكته، والأمر لى له ولاية الأمر (٧٤٩)

التوقيع. معتنى الديار المصرية - محمد عبده ٣١ يوليو سنة ١٩٠١ - ١٤ ربيع الآخر سنة ١٣١٩.

رسالة إلى الشيخ رشيد رضا^(٧٥١)

ولدا العزيز . . .

لم يصل إلى كتابك إلا هذا اليوم، ٢٨ أغسطس^(٧٥١)، وذلك ببركة الأستاذة العلية الشيخ إسماعيل^(٧٥٢) قال لي في آخر يوم كاد لي بالأستاذة، وصحبني من البيت إلى الكرى، ثم أمرته بمدرستي، وسافرت بعد ساعتين، أعطيت ورقة زيارة لنجل أحمد عزت بك ولا أدري هل يساعد أو يراعه.

لا يمكن لشخص مستقيم السيرة أن يجد عملاً أو يصب حيراً في الأستاذة. وعلى كل ذي دين أن يفر منها بدنية وبقية نفسه.

تعلمت في الأستاذة ما لم يكن لي علم إلا بالمشاهدة، وسنمى منه ما يمكن التعبير عنه عند اللقاء إن شاء الله تعالى.

بودى لريشترك الشيخ «إسماعيل» في عمل «المنار»، أهدكم يكتب والآخر يسافر ويدعو الاشتراك ويجمع النعمة وهكذا، ولا أدري هل يوافقك ذلك؟

ما ذكرت عن «الحموى»^(٧٥٣) ليس بعيد عن أخلاق مثله عن يسون أنفسهم متى حملوا وزر لقب من الألقاب، انقلب يلقب عليهم فيرهن أرواحهم من أديانهم، ولا يبقى متعلقاً بأحسامهم. لا حيال لا يعرف شيئاً من أنفسهم

كنت للشيخ «علي»^(٧٥٤) الآن ما قيل عنه وعن غيره. ثم أر إلى الآن شيئاً مما كتب في «المقطع»، ولكن رأيت جملة في محلات «المؤيد» رداً عليه لا بأس بها

وعرف أنها من قلمك . فإن كانت التي تذكر فهذا رأيي فيها ، وإن كانت غيرها
فاحفظها حتى أعود ، كما أحب أن تحفظ ما قال «المعظم» وإن أمكن أن ترسله إليّ
فأعطه «الحمود» (٧٥٥)

وليس أعرف ماذا كتب «مصطفى كامل» ، فقد بلغني أنه كتب أني حبيبت في
الأمم إن الخ كما بلغني أن ذلك أشيخ عندكم . ولا أسف على شيء أشد مما
أسف على جهل قومي بأن السلطان لا يستطيع حبسني لو أراد ، وهو يعلم عجزه
عن ذلك حق العلم ، ولذلك أسباب لا أحب ذكرها لأن .

قال «المريحي» لأحد أصحابي ها إنك وصاحب «الرائد» تصان على العلماء
دلاء التفريق والتعنيف ، وإن ذلك قد بشر فتنة ، (في رأسه بالطبع) وإنه يرى
الصواب أن أكتب إليك لتكف عن ذلك . وأنت تعلم أنني لم أر شيئاً مما كتبت ولا
بما كتب غيرك ، فإن كانت شديدة فحفظ ، وإن كان قد كذب القائل مدعه يهرق .

أكتب مقدمة (أسرار البلاغة) ، وإنك الذي سمعت بطعمه ، وإنك كتبت عليه ما
كنت في الهامش . وأذكر أني قرأته وأصلحت ما في المطبوع من خطأ بمقدار
الإمكان ، وأنه لا يوجد من خطأ غير مصلح إلا موضع أو موضعان ليسا من
الاعتبار في شيء . وإن شئت تركت هذا التيسير الأخير . من رأيي ألا يشر الكتاب
ولا ينهي طبع الخطأ والصواب إلا بعد الفراغ من دراسته ، أو على الأقل بعد
الانتهاء من دراسته هذا العام في شعبان . أكتب المقدمة وأبقها إلى أن أحضر في آخر
الشهر الآتي إن شاء الله .

أما أشغل الآن ببعض ما كتب الإفرنج على الإسلام ، وبما ذهب عليه الإفرنج من
خط المسد وما ظهر بهم لعة سباً وحمير البرد شديد ، وانظر لا تنقطع ، وأحب أن
ينتهي الرقيم ، والسلام .

محمد عبد

حوار بين

الأستاذ الإمام وشيخ الإسلام بالآستانة (٢٠٦)

قال (الفتى): بماسبة كلام مع الشيخ (وهو الكلام في المحاكم غير الشرعية). إن كان للمسلمين شكوى مما يرويه ما ساء بشرعتهم، فأحذر بهم أن يشتكوا من أنفسهم لا ممن يعتدى عليهم.

(الشيخ) لا ريب في ذلك، فإن حياة كل أمة تقوم باستعدادها لكل زمان بما ياسبه، ومن غالت الرمان غلبه الرمان. ولكننا نؤمل أن تتغير الحال ويتنبه المسلمون لما فاتهم فيحصلوه، وذلك لا يكون إلا بهمة علمائهم، وحملة شريعتهم.

(الفتى): نعم ذلك لا يكون إلا بهمة علمائهم. ولكن العلماء في انصراف تام عن شئون العامة، وقد تركوا أهم تلك الشئون إلى الحكام، وركنوا بعصها إلى العامة أنفسهم، وجعلوا نصيح العامة والخاصة أو الاشتغال بما يهين لذلك من العمل بما لا يعنى. ولم تنق لأحد منهم علاقات مع العامة، اللهم إلا أولئك القصاص الذين يسمونهم وعاظا أو مدرسى مساجد، وما هم من علم الدين وشئون العامة على شيء. وهم يفسدون أكثر مما يصلحون.

(الشيخ): لا شك أن أغلب المشتعلين بعلوم الدين تنقصهم خبرة بأحوال الناس ويفضونهم العلم بما عليه أهل العصر، ولو خسروا لربك وأهله لأمكنهم أن يحصوا شرعهم، ويعلموا شأن أهل ملتهم مع أن العالم لا يكون عالماً حتى يكون مع علمه عارفٌ والعارف هو الذي يمكنه أن يوفق بين الشرع وبين ما ينفع الناس في كل

زمان بحسه . ومن كان نازع في العلوم النسبية ولكن لا يعرف حال أهل عصره ، ولا يراقب أحكام زمانه ، فلا يسمى عالماً ولكنه يسمى «مفلساً» أعنى أنه يعرف فن النحو أو فن الفقه ، أو ما أشبه ذلك ، ولا يسمى عالماً على الحقيقة حتى يظهر أثر علمه في قومه ، ولا يظهر ذلك الأثر إلا بعد علمه بأحوالهم وإدراكه لحاجاتهم

(المفتي): ما تقرله سمحتمكم هو المعروف عند الأولين من عممنا . وقد جاء في كثير من كتب السادة المالكية تعريف لعالم بأنه «العالم على شأنه، البصير بأهل زمانه» وهو تعريف للعالم بالعناية من علمه ، والعكوف على شأنه ألا يضيع العالم زمانه إلا فيما يفده ويفيد العامة ؛ لأن هذا هو شأن لعالم الذي ينبغي أن يعكف عليه . ولذلك أتبعه بوصف الآخر وهو البصير بأهل الزمان ، لأن البصير بأهل الزمان إنما يدخل في العناية من العلم ، لأنه وسيلة للتمكن من العمل به في أهل ذلك الزمان . وكان صاحب هذا التعريف يقول : من مرط في شيء من زمانه ولم يستعمله فيما من شأنه أن يستعمله فيه ، أو أساء استعماله بسبب جهله بأحوال هذا الزمان ، فهو يثر المقال يثر لا يبالى كيف يقع ولا يعرف هل يسمع عليه أو يُسمع له ويُشع ، ومن كان كذلك فهو خارج عن مفهوم العالم لا يطبق عليه تعريفه ، وغاية ما يمكن أن يصل إليه إن عرف شيئاً من العلم أن يسمى «حافظاً» له .

(الشيخ): نعم ، إن ما يؤسف عليه الأسف العظيم أن من كان من علماء المسلمين على شيء من العلم فلما بعد في الحقيقة «متعمناً» ، ولا يصح أن يطلق عليه اسم العالم . وبذلك بقيت الشريعة مدفونة في الكتب ، وحرمت أرواح أهلها من التمتع بدلائلها . ثم تسم فائلاً . ولعل الذي مال بحملة الشريعة إلى البعد عن شؤون العامة هو أنهم أرادوا أن يخدموا أنفسهم خاصة دون الناس عامة .

(المفتي): وهل تعد سماحتكم ذلك خدعة لأفئدتهم ، مع ما تراه من فيه من الصحة والحمول ، وحرمان أعاليهم من الحقوق التي يتمتع بها أممفل غيرهم ، وفرار انديا من وحوهمهم وهم أتعب الناس في طلبها ، وبعضها لهم وهم أحرص الناس على حياها؟! وإذا مع أحدهم شيء منها ، فهي وقعة العاجز لا فناة العزير؟! أفما كانوا أعر وأكرم ، ومفامهم أسمن وأهلى ، لو كانوا علماء على النحو الذي عرفه أسلاماً؟!

(الشيخ): صدقت، فإن من أراد أن يخدم نفسه وحب عليه أن يخدم العامة،
لا يدراج المصلحة الخاصة في المصلحة العامة، وإذا ضاعت المصلحة العامة ضاعت
الخاصة أيضا، وإذا حفظت الأولى حفظت الثانية

(المفتي): نعم يا مولاي هذه هي القاعدة الحقيقية، ولكن مدرسي كتب العقد لا
يؤمنون بتقريرها لظلتهم. فهؤلاء الذين سمعناهم سمعناكم «متمنين» لم يروا هذه
الفصية فيما درسوا، فلعل ذلك عذرهم فيما نسوا.



الهوامش

- (١) مخلص الإبرير في تلخيص باريز انظره في الجزء الثاني من أعماله الكاملة [دراسة ومجلد د محمد حمارة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٣.
- (٢) المرشد الأمين في تربية النبات والنبين انظره في جزء من المصنف السابق وانظر الدراسة التي قدمنا بها لأعماله الكاملة، ج١ ص ٢٠١-٢٢١
- (٣) مساهم الألياب المصرية في مساهم الأكتاب العصرية انظره في جزء من [أعماله الكاملة] وانظر في الدراسة التي قدمنا بها لأعماله ج١ ص ١٧٥-١٧٩
- (٤) انظر دراسته في التقديم لأعماله الكاملة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م
- (٥) بعد اكتشاف عمله في جمع وتحقيق أعمال الشيخ محمد عبده، وقدنا انله إلى متابعة العمل في ميدان الجمع والدراسة والتحقيق لأعمال مادة القطف العربية والإسلامية الحديثة، وردانت المكتبة العربية بالأعمال الكاملة بكل من الأفغانى، والطهطاوى، والكواكى، وقاسم أمين، وعنى مبارك وذلك فضلاً عن أعمال الأسناد الإمام.
- (٦) يخطى الأسناد العقاد في التوزيع لهذا الحدث في كتابه عن الإمام، فجعله في العاشرة من همزه سنة ١٨٥٩ م
- (٧) يخطى الأسناد العقاد في هذا التوزيع ويجعله سنة ١٨٦٥ م.
- (٨) يخطى الأسناد العقاد يقول إن الإمام لقى الأمانى في سنة ١٨٦٩ م، وهي السنة التي حدثت فيها زيارة الأمانى الأولى والقصيرة قصير، وهو خطأ يعبه تأريخ الإمام بحسه ليد انصالة بالأفغانى
- (٩) يخطى الأسناد العقاد بحمد سنة ١٨٨٤ م تاريخاً لهذه المرحلة
- (١٠) هذه الحقيقة تذكر لسيرة الأولى في التأريخ للأسناد الإمام انظر أدلتها وتفصيلاتها في حديثنا عن فكرة السياسى في هذه الفترة في مكانه في فرامتنا
- (١١) مقدمة مقدمات بديع الهمداني ص ١-٨ طبعة بيروت سنة ١٩٣٤ م (المطبع الكاثوليكية للآباء اليسوعيين) وانظر هذه المقدمة في الجزء الثاني من هذه الأعمال
- (١٢) نشر هذا المسال في (ثمرات المصون) في سنة ١٨٨٦ م (٢٦، مهبان سنة ١٣٠٧ هـ)، انظر في الجزء الثاني من هذه الأعمال.
- (١٣) من أسباب غضب الخديو عباس على الأستاذ الإمام أيضاً، اجتماعه بعرايين بعد عودته من بلنسى على عائلته العدة بمحل عبد بقهما عبت في اعين شمس) وعبدنا قل انب للخدبو إنه هو

الذى رتب هذا اللقاء دون علم الإمام، لم يبد عليه الاقتناع الكامل، وقال بسبب إني مأسوى هذا الموضوع مع الشيخ محمد عيذه^{١١} أنظر مذكرات «مب» من يوم ٢ نوفمبر سنة ١٩١١م (كركب الشرق) في ٢٢ أغسطس سنة ١٩٢٢م

(١٤) العربيين. بكسر العين ومكون الراء -: الألف

(١٥) أتي خبيثه وشلبله

(١٦) (ناريج لأستاذ الإمام) ج ١ ص ٩٧٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٣١م

(١٧) يدور لعط كثير حول انضمام الأفغانى ومحمد عيذه، وعدد كبير من قادة مصر ومعكبيه في ذلك التاريخ إلى الحركة الماسونية ويتحد البعض من هذا الانضمام وسيله لطعن عيذه والتشكيك بوطنيتهم ونحن نرى أن أصحاب هذا الموقف قد حائهم الصواب لأنهم قد أغفلوا عدة عم عمل وحائق منها مثلاً

لأنهم يفتخرون أن الماسونية كانت منذ قرن من الزمان كما هي اليوم، ويقسرون المرفق منها يومئذ بموصافها اليوم، بعد أن تكشفت لنا صياها أمور لم تكن قد ظهرت بها يومئذ، أو لم تكن قد تكشفت على أقل تقدير

ب- أنهم يفعلون أن الحركة الماسونية كانت مركز جذب لأصحاب الفكر الحر في ذلك العصر، بسبب من سباتها الأوروبية كحركة مناهضة لسلطان الكنيسة ورجعيتها، ومناهضة لسلطان الأباطرة الإقطاعيين، وعملها في سبيل فصل السلطان الكنسى عن دوائر الحكم، وتحرير العلم والعبادة من سلطة الكهوب

ج- أنهم لا يتهون إلى حقيقة هامة تتعلق باستغلال الماسونية ومعامتها، حديثاً، خدمة الأعياف الصهيونية في الشرق، وفي فلسطين بالذات وهذه الحقيقة تتعلق بسبق هذه الفترة لفترة الأفعاسي ومحمد عيذه. على تكوين الحركة الصهيونية الحديثة سنة ١٨٩٧م، فلم تكن المصير اليهودية في الحركة الماسونية قد انحطت بعد في سلط الصهيونية، ولم يكن اليسار الصهيونى الحديث في الحركة اليهودية قد تكرر بعد، ولم تكن الأوسط اليهودية قد انفقت بعد على السعى لإقامة دولتها في فلسطين وعنى أقل تقديره لم يكن شىء من هذه الأهداف قد انصح أو مكشفت بعد، أبداً هؤلاء القادة والرواد، ومن ثم فلم يكن يبدو من الماسونية إلا وجهها المضيئ الذى يرفع شعارات الثورة الفرنسية عن (الحرية، والإخاء، والمساواة) -

(١٨) انظر الأعمال الكاملة لحمال الدين الأفعاسي، مع دراسة من حياته وأثاره) دراسة وتحقق محمد عسار من ٤٧٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م

(١٩) المصدر السابق ص ٤٧٣

(٢٠) مقال (الشورى، القانون) وهو منشور في (الوقائع المصرية) في ١٦ يناير ١٨٨٢م. انظره في هذا الجزء

(٢١) (مقال الخرافات) وهو منشور في (الوقائع المصرية) في ١٦ يناير ١٨٨٢م. انظره في الجزء الثانى من هذه الأعمال

(٢٢) بجبل، أى يحلط -

(٢٣) (الأعمال الكاملة لحمال الدين الأفعاسي) ص ٤٨٧ -

(٢٤) مقال (الاتحاد في الراى نرين الاتحاد في العمل) وهو منشور في (الوقائع المصرية) في ٢٣ إبريل سنة ١٨٨٢م. انظره في هذا الجزء

(٢٥) في يناير سنة ١٨٨١م، قدم عربي وعيسى ميمس وعبدالمعال حليمي أول عريضه إلى وراة رياض باشا رمى ٩ سبتمبر من نفس العام بحجرت الثورة بمظاهرة عابدين. انظر بأريخ عرابي لهديين عديس في اللحق الأول من كتاب «ولمرد سكود بلست» (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) ص ٦١٨-٦٢٥، طبعة القاهرة الثانية

(٢٦) الزمائع المصرية عدد ١٠٧٩ في ٤ إبريل سنة ١٨٨١م. وانظر هذا المقال في هذا الجزء.
(٢٧) الزمائع المصرية عدد ١٠٨٢ في ٦ إبريل سنة ١٨٨١م. وانظر هذا المقال في هذا الجزء.
(٢٨) المصدر السابق عدد ٩٢ في ١٩ إبريل سنة ١٨٨١م. وانظر هذا المقال في هذا الجزء.
(٢٩) المصدر السابق عدد ١١٤٢ في ٩ يونيو سنة ١٨٨١م. وانظر هذا المقال في هذا الجزء.
(٣٠) انظر هذا النص في هذا الجزء تحت عنوان (اللسنة لصعوبة المسيرة)، وفي كتاب الأحداث العراية بهذا الجزء ايضا.

(٣١) انظر في هذا الجزء موضوع (الضيابط والعلم السياسي).
(٣٢) كتاب الأستاذ الإمام هذه الآء إلى صديقه «بلست» في ١٦ مارس سنة ١٩٠٣م بمقيا على الآراء التي كتبها عربي بلست حول هذه الأحداث. انظر في هذا الجزء تحت عنوان (ملاحظات على رأي عرابي في الثورة).

(٣٣) التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر ص ٦٤٧، وانظر هذا النص في هذا الجزء.
(٣٤) انظر في هذا البرنامج في هذا الجزء، بتاريخ كتبه ١٨ ديسمبر سنة ١٨٨١م.
(٣٥) التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر ص ٢٣٨-٢٥١.
(٣٦) المصدر السابق ص ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٣٧.
(٣٧) المصدر السابق ص ٣٥٤، ٣٥٥.

(٣٨) الزمائع المصرية في ٩ نوفمبر سنة ٨٨١م، مقال (الحياة السياسية) انظر في هذا الجزء.
(٣٩) المصدر السابق في ٢١ فبراير سنة ١٨٨٢م مقال (مقابلة السكر بالشكر) انظر في هذا الجزء.
(٤٠) المصدر السابق في ١٠ نوفمبر سنة ١٨٨١م، مقال (الحياة السياسية) انظر في هذا الجزء.
(٤١) التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، ص ٤٥٣.
(٤٢) انظر في هذا الجزء (ملاحظات على رأي عربي في الثورة).
(٤٣) التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، ص ٤٥٣.
(٤٤) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٤٥) الزمائع المصرية عدد ١٢٩ في ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١م، مقال (الشورى والقانون) انظر هذا المقال في هذا الجزء.

(٤٦) المصدر السابق مقال (لا تملأ في الرأي قريب الاتحاد في العمل)، ص ٢٣ إبريل سنة ١٨٨٢م. انظر في هذا الجزء.

(٤٧) المصدر السابق مقال (في السورى) ص ١٣ ديسمبر سنة ١٨٨١م. انظر في هذا الجزء.
(٤٨) المصدر السابق مقال (الحياة السياسية) في ١٠ نوفمبر سنة ١٨٨١م. انظر في هذا الجزء.
(٤٩) المصدر السابق مقال (الحياة السياسية) في ١٢ نوفمبر سنة ١٨٨١م. انظر في هذا الجزء.
(٥٠) المصدر السابق مقال (الشورى) في ١٣ نوفمبر سنة ١٨٨١م. انظر في هذا الجزء.

(٥١) المصدر السابق، عند ١٢٦٧ مقال (الحياة السياسية)، في ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١، انظر في هذا الجزء.

(٥٢) المصدر السابق، مقال (في الثوري) في ١٣ ديسمبر سنة ١٨٨١ م انظر في هذا الجزء.

(٥٣) المصدر السابق، مقال (احتمال جمعية المقاصد بالتصديق على لائحة النواب)، في ١٥ فبراير سنة ١٨٨٢ م انظر في هذا الجزء.

(٥٤) رسالة من السجى، انظرها في هذا الجزء.

(٥٥) انظر في هذا الجزء موجة بين الأستاذ الإمام ومحمود سامي أبيرودي.

(٥٦) رسالة من السجى.

(٥٧) المصدر السابق.

(٥٨) انظر القصيدة في هذا الجزء.

(٥٩) العودة الوثقى، فتحة الجريدة، ص ٣٠ وما بعدها، طبعة القاهرة ١٩٢٧ م انظر في هذا الجزء.

الثاني من أعمال الأعماني ص ٣٤١، ٣٤٢ طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م.

(٦٠) انظر ترجمه جمال الدين الأعماني في الجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٦١) العودة الوثقى، فتحة الجريدة، ص ٣٣.

(٦٢) أي السوفا، إشارة إلى أحداث الثورة لمهدي هناك.

(٦٣) انظر هذه الرسالة في هذا الجزء.

(٦٤) إشارة إلى حملة التنظيم السري في خلايا التنظيم.

(٦٥) انظر هذه الرسالة في هذا الجزء.

(٦٦) انظر في هذا الجزء (رسالة إلى أحد العلماء).

(٦٧) انظر مواد هذه اللائحة في هذا الجزء.

(٦٨) انظر هذه الرسالة في هذا الجزء.

(٦٩) انظر هذه الرسالة في هذا الجزء.

(٧٠) انظر هذه الرسالة في هذا الجزء.

(٧١) أي كسر.

(٧٢) انظر في هذا الجزء من مواد ١١، ١٢، ١٤ من لائحة العقد الرابع.

(٧٣) المادة (١٥) من اللائحة.

(٧٤) المادة (١٧) من اللائحة.

(٧٥) المواد (١٨، ٢٤) من اللائحة.

(٧٦) المادة (١) من اللائحة.

(٧٧) المادة (١٦) من اللائحة.

(٧٨) المادة (٦) من اللائحة.

(٧٩) انظر هذا المقال في هذا الجزء.

(٨٠) انظر الأعمال الكاملة لجمال الدين الأعماني، ص ٤٧٧.

(٨١) انظر في هذا الجزء موضوع (احتلال الإنجليز لمصر).

(٨٢) انظر في هذا الجزء موضوع (مع وزير البحرية الإنجليزي).

- (٨٣) انظر مقال (رسالة السيد صموئيل بيكو في السودان ومصر وإنجلترا) في هذا الجزء .
- (٨٤) انظر مقال (مصر وجريدة الجنة) في هذا الجزء .
- (٨٥) ولم يكن الاتفاق الودي بين إنجلترا وروسيا على تقسيم العمود في الشرق العربي قد وقع بعد، فلقد وقع في سنة ١٩٠٤ م. أي بعد عام من هذه الزيارة .
- (٨٦) انظر ج ١٥ من السنة السادسة (عرة شعبان سنة ١٣١١ هـ - ٢٢ أكتوبر سنة ١٩٠٣ م. ص ٦٠٨)
- (٨٧) انظر في هذا الجزء (رسالة إلى عالم جرائد)
- (٨٨) انظر في هذا الجزء (الإخيلير وثورة مصر) .
- (٨٩) انظر في هذا الجزء (المصريون)
- (٩٠) انظر في هذا الجزء (حوار حول لموقف من الإخيلير والمصريين)
- (٩١) انظر عبد الفتوى في هذا الجزء . وهناك فرق بين الاستعانة بالأجانب وبين التمسك بأن يكونوا مسيعة حاكمة . في تفسير الأساد الإمام لأية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (النساء ٥٩) يجعل من شروط أهل الحق والحمد، الذين هم «الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والرعايا الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة» يجعل من شروطهم «أن يكونوا عابدين» انظر هذا التفسير في مكانه من خزانة الخفايا من هذه الأعمال
- (٩٢) انظر التعليم العام في الجزء الثالث من هذه الأعمال
- (٩٣) انظر في الإسلام والنصرانية بين العلم والمذبة في الجزء الثالث من هذه الأعمال
- (٩٤) كان محمد عبده يصف مصطفى كامل بأنه شاب متحمس أو مشهور . ويصف معالنه بأنها مجموعة بيانات عصبية ، بعضها شديد وبعضها خفيف !!!
- (٩٥) عندما استمر من الحديو عباس جيش الاحتلال ، بملايش العسكرية . في سنة ١٩٠٤ م. ولم يكن يفعل ذلك من قبل - رجب مجده (الناظر) بذلك ، لأنه يكشف الوهم الذي يصوره البعض عن وقوف الحديو ضد الاحتلال ، وقالت به قد انجى مهدي . ما كان يوهمه الدهماء من أن لأمير هو المعاد من المحتلين ، وأن الناظر هم لمشايخهم لهم . ودعت المصريين إلى «الحفاظة على أرضهم وتسميرها وعمارتها والعناية بتربية أولادهم وتعليمهم العلم النافع . فون الحرية الهادة لا يرتقى فيها إلا المهذب المتقصد» الناظر ج ١٩ مجلد ٧ (آخر شوال سنة ١٣٢٢ هـ - ٨ ديسمبر سنة ١٩٠٤ م)
- (٩٦) (الأعمال الكاملة لحبال الدين الأبدلي) ص ٤٦٦
- (٩٧) الداهر هو الناحل بلا إفتن، والهاشم هجوم الشر .
- (٩٨) انظر مقال (أثار محمد علي في مصر) بهذا الجزء .
- (٩٩) انظر في هذا الجزء
- (١٠٠) انظر هذا البرنامج في هذا الجزء .
- (١٠١) انظر (مذبحة الإسكندرية) في هذا الجزء
- (١٠٢) انظر هذا التصريح في هذا الجزء .
- (١٠٣) انظر في هذا الجزء . (رسالة إلى الشيخ علي الميشتي)
- (١٠٤) انظر في هذا الجزء مقال : (مصر وجريدة الجنة)
- (١٠٥) انظر أحمد شفيق باشا (مذكراتي في صيف قرط)، ج ٢، ص ٤١٣ ، ٤١٤ ، طبعه القاهرة

(١٠٦) الأعمال الكاملة جمال الدين الأفغاني ص ٢٩-٥٥ وانظر أيضاً دراساته عن الأفغانى بحلة
«الطليعة» المصرية، عقد إبريل سنة ١٩٦٩م

(١٠٧) انظر الإسلام والصراية بين العلم والدين، في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٠٨) انظر الرد على هاموتو، في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٠٩) انظر الإسلام والصراية بين العلم والدين، في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١١٠) انظر الإسلام والصراية بين العلم والدين، في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١١١) انظر: رحلة إلى «صقلية» في الجزء الثاني من هذه الأعمال

(١١٢) انظر (رسالة التوحيد) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١١٣) انظر الإسلام والصراية بين العلم والدين، في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١١٤) أى يس حرية دينياً.. وليس بمعنى لله ضد الدين!

(١١٥) انظر في هذا الجزء (مصر والمحاكم الأهلية).

(١١٦) انظر في الدراسة التي ندسبها للأعمال الكاملة بعد الرحى الكواكى، فصل (فى العروبة)،

ص ٣٤-٥٦، طبعه القاهرة، سنة ١٩٧١م

(١١٧) التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر، ص ٦٤٣-١٤٤

(١١٨) انظر فى هذا الجزء (العرب والترك)

(١١٩) الوقائع المصرية، عدد (أوهام الجرائد)، فى ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١م انظر فى هذا الجزء

(١٢٠) انظر فى هذا الجزء ادعاء عن حكومة الثورة) وتاريخ كتاب هذا الخطاب ٢١ إبريل سنة ١٨٨٢م

(١٢١) التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر ص ٤٤٣

(١٢٢) المصدر السابق، ص ٤٥٤

(١٢٣) انظر كتاب «المروية فى العصر الحديث»، ص ٢٧٦، طعة القاهرة، سنة ١٩٥٧م.

(١٢٤) انظر فى هذا الجزء مقال امريالات، وهو منشور فى «ثمرات الفنون» البيروتية سنة ١٨٨٨م

(١٢٥) من الاثقة التعميم الدنى، التى كتبها بىروت انظرها فى الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٢٦) من الاثقة اصلاح لقطر السرى، التى كتبها بىروت انظرها فى الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٢٧) مقال امريالات، منشور فى «ثمرات الفنون» البيروتية فى سنة ١٨٨٦م انظر فى هذا الجزء

(١٢٨) انظر فى هذا الجزء، (حديث عن الدولة العثمانية).

(١٢٩) معهد رشيد وصد (تاريخ الأستاذ الإمام)، ج ١، ص ٩١٣

(١٣٠) من (الودعى هانوى) انظر فى الجزء الثالث من هذه الأعمال، وهو مكتوب سنة ٩٠٠ م

(١٣١) انظر فى الجزء الثانى من هذه الأعمال ار حة إلى صقلية، وفى الجزء الثالث من هذه الأعمال

الإسلام والصراية بين العلم والدين (الاصطهاد فى الصراية والإسلام)

(١٣٢) انظر فى هذا الجزء: «إلى السلطان عبد الحميد».

(١٣٣) ترجع هذه الأميات إلى أن الأستاذ الإمام كان قد ترجم ما حدث فى الآسنة، معمل من

المنظمات الإنجليزىة فى مصر خطباً يستطيع بواسطه سفير «خبر» فى لآساته أن يدخلى لدى

الدولة العثمانية لإنقاده من الخطر الذى يتعرض له هناك، وذلك بحساره موظف فى الحكومة

المصرية

(١٣٤) انتر جيد، مجلد ١٣، ص ٥٩٥ (آخر شعبان سنة ١٣٧٨ هـ ٣ ديسمبر ١٩٠١م).

- (١٣٥) الجامعة، ج ٤، أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م. باب تذكارات مصر والشام (مثال محمد عبده ووريه في المسألة الاجتماعية) وهو حكاية ما حدث قبل ست سنوات
- (١٣٦) المصدر السابق، ج ٢، في ١٥ يوليو سنة ١٩٠٦ م
- (١٣٧) المصدر السابق، ج ٤، في أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م
- (١٣٨) المصدر السابق، نفس الجزء
- (١٣٩) انظر في هذا الجزء، (مدخل الدولة في حياة لاقتصادية)
- (١٤٠) المصدر السابق، ج ٤، في أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م.
- (١٤١) انظر مجلة (الطلعة)، عدد مايو سنة ١٩٦٥ م، ص ١٥٦، ١٥٢
- (١٤٢) انظر في الجزء الثالث من هذه الأعمال مقال (ما هو المقرر الحقيقي في البلاد)
- (١٤٣) انظر في هذا الجزء، (بيل المعالي بالتفصيل)
- (١٤٤) انظر في الجزء الثاني، (سيرته)
- (١٤٥) انظر تفسير آية البقرة (٢٧)، في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٤٦) تفسير آية البقرة (٢٤٥) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٤٧) انظر في الجزء الثاني (وحتى إلى حثلية)
- (١٤٨) تفسير آية البقرة (٢٧) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٤٩) انظر في هذا الجزء، (بيل المعالي بالتفصيل).
- (١٥٠) تفسير آية البقرة (٤٣) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال.
- (١٥١) انظر في الجزء الثالث من هذه الأعمال موعظ تعليم أولاد الفقراء
- (١٥٢) تفسير آية البقرة (٢٥٤) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٥٣) تفسير آية البقرة (٢٨٣)، انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال.
- (١٥٤) انظر في الجزء الثاني، (حب الفقر أو سعة الملاج)
- (١٥٥) تفسير آية البقرة (٢٧٥) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٥٦) تفسير آية البقرة (٣٦١) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٥٧) تفسير آية البقرة (٣) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٥٨) تفسير آية البقرة (٢١٩)، انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال
- (١٥٩) تفسير آية النساء (٢٩) انظره في الجزء الخامس من هذه الأعمال.
- (١٦٠) تفسير آية البقرة (١٧٧)، انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال.
- (١٦١) مقال (حب الفقر أو سعة الملاج)، انظره في الجزء الثاني من هذه الأعمال
- (١٦٢) الدرر في احتصار المعاري والسير، لابن عبد البر، تحقيق شوقي ضيف، ص ١٠٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
- (١٦٣) لسان العرب، لابن منظور، ج ١٨، ص ٣٧
- (١٦٤) كتاب الطلعات الكبير، لابن سعد، ج ٦، ق ٢، ص ٩.
- (١٦٥) في دوايب الحمل والركوب.
- (١٦٦) صحيح مسلم، شرح النووي، ج ١٢، ص ٣٣، ٣٤ طبعة القاهرة الأولى.
- (١٦٧) مختصر صحيح مسلم، ص ١٧ - طبعة الكويت

(١٦٨) رواه أحمد وأبو داود

(١٦٩) نهاية الإيجار في سيرة مدني الحجاز، لرعاية الطهنازي، ص ٤٩٢، ٤٩٣. طبعة القاهرة سنة ١٢٩١ هـ

(١٧٠) رواه أحمد وأحمد وأحمد

(١٧١) صحيح مسلم، شرح النووي، ج ١٢، ص ٣٣

(١٧٢) انظر (التربية) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٧٣) انظر (ما هو الفكر الحقيقي في البلاد) في الجزء الثالث من هذه الأعمال.

(١٧٤) انظر في هذا الجزء "حديث عن الحياة"

(١٧٥) تريد من هذه الأفكار في (كتاب تاريخ الأحداث العرابة) انظره في هذا الجزء

(١٧٦) انظر في الجزء الثالث من هذه الأعمال (لائحة إصلاح القطر السوري)

(١٧٧) انظر (لائحة إصلاح التعليم العثماني) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٧٨) انظر في هذا الجزء (مواصفات).

(١٧٩) نشر هذا الكلام في (نشرات لاهوت) البيروتية، سنة ١٨٨٦ م

(١٨٠) انظر (مشروع إصلاح التربية في مصر) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٨١) انظر (بغايا مسألة تأثير التعليم في العقيدة) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٨٢) انظر (لائحة إصلاح التعليم العثماني) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٨٣) تأسست هذه الجمعية سنة ١٨٩٢ م (سنة ١٣١٠ هـ)، ورأسها الأستاذ الإمام سنة ١٩٠٠ م، (سنة ١٣١٨ هـ)

(١٨٤) الأستاذ الإمام يستخدم تعبير الأمامي الباطنة التي لا تترك كايه عن الاشتغال بالسياسة

(١٨٥) انظر - (تعليم أولاد الفقراء) خطيبان سنة ١٩٠٠ م وسنة ١٩٠٣ م، في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٨٦) انظر (التعليم العام) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٨٧) من تفسيره الآية العشرة (٨٣) انظره في الجزء الرابع من هذه الأعمال

(١٨٨) من تفسيره الآية السابعة (٣٦) انظره في الجزء الخامس من هذه الأعمال

(١٨٩) انظر : (التربية) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٩٠) انظر : (الرد على هانوتي) في الجزء الثالث من هذه الأعمال

(١٩١) سبق أن أوردنا رأي هذا في الحديث عن الأميرة نزي هانم فاضل

(١٩٢) انظر : (الإنفاق على الزوجة والتطبيق على الزوج) في الجزء الثاني من هذه الأعمال

(١٩٣) انظر : (الطلاق) في الجزء الثاني من هذه الأعمال

(١٩٤) انظر في هذا الجزء - (تدخل الدولة في الاقتصاد)

(١٩٥) انظر (الطلاق) في الجزء الثاني من هذه الأعمال

(١٩٦) انظر في الجزء الثاني، (حاجة الإنسان إلى الترويح)، وهو منشور بالوقائع في ٧ مارس سنة ١٨٨١ م

(١٩٧) انظر في الجزء الثاني (حكم الشريعة في تعدد الزوجات)، وهو منشور بالوقائع في ٨ مارس سنة ١٨٨١ م

(١٩٨) انظر في الجزء الثاني : (فتوى في متعدد لزوجات)

(١٩٩) انظر الجزء الثاني : (سيرتي)

(٢٠٠) انظر هذه الرسالة المرسلة إلى (س ي) في الجزء الرابع من هذه الأعمال.

(٢٠١) انظر هذه النصوص في (الإسلام والنصرانية بين العلم والمذنية) في الجزء الثالث من هذه الأعمال.

(٢٠٢) انظر في الجزء الثالث من هذه الأعمال (رسالة إلى أحد علماء الهند)، وهو الشيخ أحمد أبو الخير.

(٢٠٣) انظر تفسير الآية (٥) من سورة البقرة في الجزء الرابع من هذه الأعمال.

(٢٠٤) انظر (الإسلام والنصرانية بين العلم والمذنية) في الجزء الثالث من هذه الأعمال.

(٢٠٥) انظر في الجزء الثالث من هذه الأعمال (الهبة الأدبية في الشرق)، ولقد كتب في الأولى الطهطاوي وعلي مبارك، وفي الثانية عبد الله أبو السعود.

(٢٠٦) انظر (تقديم بهج البلاغة) في الجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٢٠٧) انظر : (كتب المعاري وأحاديث القصاصيين) في الجزء الثاني من هذه الأعمال، وهو مقال منشور في (ثمرات الفوائد) البيروتية، سنة ١٨٨٦م.

(٢٠٨) انظر (المنار) المجلد ٥، ج ١، ص ١٥٤، عدد ١٦ صفر سنة ١٣٢٠هـ - ٢٤ مايو سنة ١٩٠٣م.

(٢٠٩) (المنار) مجلد ٥، ج ١، ص ١٥٤ - ١٥٧.

(٢١٠) انظر هذه الرسالة في الجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٢١١) انظر هذه الرسالة في الجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٢١٢) شرح مقامات الهدى مقدمة ص ١ - ٨ طبعه بيروت سنة ١٩٢٤م المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين.

(٢١٣) انظر هذه المقدمة ومخارج من هذه التنبؤات في الجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٢١٤) انظر الهدف الثاني من أهدافه في (سيرتي) بالجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٢١٥) رواه البخاري ومسلم والحاوي وابن حبان وفي الدرر المنيرة وأثره في أحاديث نفس المعنى مع اختلاف في اللفظ.

(٢١٦) انظر (رحمة إلى صغرى) في الجزء الثاني من هذه الأعمال.

(٢١٧) انظر كتاب (الإسلام والفنون الخبيثة)، طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م.

(٢١٨) الإشارة إلى تاريخ بحثنا لتحقيق أعمال لأستاذ الإمام في أواخر العقد الست من هذا القرن العشرين.

(٢١٩) تاريخ لأستاذ الإمام، لو شيد رضا، ج ١، ص ٢، طبعة القاهرة الأولى، سنة ١٩٣١م.

(٢٢٠) المصدر السابق، ص ٣.

(٢٢١) المصدر السابق، ص ٣.

(٢٢٢) بشارك الشيخ رشيد رضا في سيرة هذه الرسالة لأستاذ الإمام الشيخ مصطفى عبدالبري انظر محاضراته عن الأستاذ الإمام في اجتماعه المصرية، ١١ يوليو سنة ١٩٢٢، (المنار) المجلد ٢٣، ج ٧ ص ٥٢٠ - ٥٣٠.

(٢٢٣) اللواء العدد ٢٦٩، الصادر في ١٢ يوليو سنة ١٩٠٥م. (النقل عن الجزء الثالث من تاريخ الأستاذ الإمام)، ص ٣٣، طبعه القاهرة، سنة ١٣٢٤هـ.

(٢٢٤) محمد بن سعد الصديقي الدواني (٨٣١-٩١٨ هـ، ١٤٢٧-١٥١٢ م) أحد المفلسة الحاشي،
تولى قصداً دارساً وتوفى بها كتب عدد من المصنفات، وصنف مجموعه من الشروح والخراسي
على بعض نصوص الفلسفة والكلام، وفي جانب كتيبه الحرية، ألف عدد من الرسائل باللغة
العربية.

(٢٢٥) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد العطار (٧٥٦ هـ، ١٣٥٥ م) من علماء الكلام ولأصول والفقه
والصلاة والتاريخ وكتابه (المواقف) أحد المصنفات الشهيرة في علم الكلام، بدأ بدرس،
وسبغ إلى ثلاثة «أربع» ومات سجيناً بقلعة كرماني بعد خلافه مع حاكمها، وبعد ترك آثاراً تتركبه
في فروع المعرفة المختلفة التي نفع فيها.

(٢٢٦) انظر كتاب (التفسير ورجاله) للشيخ محمد العاصم من مشهور، ص ١٥٣، طبعه مجمع البحوث
الإسلامية بالقاهرة، مايو سنة ١٩٧٠ م

(٢٢٧) المصدر السابق، ص ١٥٧، ويذكر عندما ينظر في هذه التعليقات على شرح الدواني للعقائد
المصنفة، بأسف كل لأسف لضياع شروح لأعاني هذه على هذه الأمهات من كتب الحكمة
والنطق والتصوف بهذه الكوكبة من علماء الإسلام، فلا شك أن في تعليقاته عليها وشروحه بها ما
كان سيرر لنا قصة الفلسفة من شخصيته وأكثر من في باررة الأدب

(٢٢٨) (تاريخ الأستاذ الإمام)، ج ١، ص ٢٥، ٢٦

(٢٢٩) نحن نستخدم هـ كلمة «هامش»، وفي من الكلمات «المؤلفة» للتصوير بينها وبين التعليقات، لأنها
بإراء «هامش» على التعليقات، باستحداث لها للتصوير

(٢٣٠) (تاريخ الأستاذ الإمام)، ج ١، ص ٢٧٩

(٢٣١) المصدر السابق، ج ١، ص ٧٧٨

(٢٣٢) انظر هامش الصفحة ١٨٤، من اجرة الثاني من تاريخ الأستاذ الإمام الطبعة الأولى سنة
١٣٣٤ هـ

(٢٣٣) في الطبعة الثانية من الأعمال الكاملة للأعاني، عندما كل النص من التي كانت مسبوقة خطأ في
الأستاذ الإمام، والتي حققنا سبغها إلى الأعاني أثناء عمله في إخراج أعماله للشيخ محمد عبده،
وهي النص من التي لم تصحبها الطبعة الأولى لأعمال الأعاني التي أصدرها في سنة ١٩٦٨ م

(٢٣٤) تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، ص ٧٧٧

(٢٣٥) نص عبارة لإمام التي رواها عنه أمير شكيب أرسلان لشيخ رشيد رضا هو «إن الأفكار كلها
للسيد، يس في منها فكرة واحدة، والجملة كلها لي، يس للسيد منها كلمة واحدة»

(٢٣٦) في ذلك، انظر دراستي عن فكرة السياسي لهذه المرحلة من تاريخه، في التقديم بهذا الجزء من
أعماله الكاملة.

(٢٣٧) انظر المقال في مجموعة (العروة الوثقى) ص ٤٥٦، ٤٥٧، طبعه القاهرة سنة ١٩٢٧ م

(٢٣٨) مجلة (النار)، المجلد ٢٣، ج ١ «هامش» ص ٤٣

(٢٣٩) انظر ذلك في حديث الأستاذ الإمام إلى فرح أنطون مآخذ خطباته إليه في مكانه من هذه الأعمال

(٢٤٠) تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، ص ٤٤

(٢٤١) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤

(٢٤٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤

- (٢٤٣) محمد الفاضل بن عاشور (التفسير ورجاله)، ص ١٦١، ١٦٢، طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٠م
- (٢٤٤) تاريخ الأستاذ لإمام، ج ١، ص ٩٥، (ملا عن مجله «آليات» البيرونية، عدد إبريل سنة ١٨٩٧
والمرحلة، بغض المراء، هو من يرسل إليه البلاغ، لتتو وديلاخته.
- (٢٤٥) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠١ (ولقد تحدث شبلي شميل بهذه العبارة إلى رشيد رغب، الذي
سجلها عنه)
- (٢٤٦) مجلة (سار)، طبعه ٢٨، ج ١، ص ٧١٠، م ٢٩ جمادى الأولى سنة ١٣٤٦هـ، ٢٤ نوفمبر
سنة ١٩٣٧م
- (٢٤٧) حماد الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، ص ٤٩، طبعة دار المعارف الثانية (سلسلة اقرأ)، أم
الشيخ مصطفى عبدالرازق، فإنه يصف الأفغاني بأنه صاحب «بلاغة في الكتابة والمخططة حرفة
للعادة انظر ترجمته له في مقدمة مجموعة (العروة الوثقى)، ص ٦، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م
- (٢٤٨) تاريخ الأستاذ لإمام، ج ١، ص ٤٥.
- (٢٤٩) رغباء لإصلاح في العصر الحديث، ص ٣٠٦، طبعة القاهرة، سنة ١٩٤٩م
- (٢٥٠) مجلة (المنار)، المجلد ٢٤، ج ١، ص ٣٠٧ (٢٩ شعبان سنة ١٣٤١هـ - ١٦ إبريل سنة ١٩٢٢م).
- (٢٥١) ارجع السابق، المجلد ٢٤، ج ١، ص ٣٨٥ (مبوس سنة ١٩٢٢م - سنة ١٣٤١هـ) ورشيد رغب
ينفي بذلك مرفعه السابق سنة ١٩٠٦م (سنة ١٣٢٤هـ) عندما حكم بامشارك الأستاذ لإمام مع
الأفغاني في إراء العروة الوثقى وأفكارها، فكتب في (الشهاب) ص ٢٢٩، وهو يقدم لما نشره فيها
من مقالات العروة، يقول: «بالأراء والأفكار فيها مشترك بين هذين الحكمين»
- (٢٥٢) انظر هذه الرسالة في مراسلاته إلى أعضاء العروة الوثقى في القسم السياسي من هذا الجزء.
- (٢٥٣) التفسير ورجاله، ص ١٦٩، ١٧٤، ١٧٥.
- (٢٥٤) انقيد، في ٢٥ مايو سنة ١٩٨٨م
- (٢٥٥) أما دعوة علي عبدالرازق إلى أن الإسلام دين لا دولة، فمن يخافه فيها انظر نقدا لهذه الدعوة
- في تقديمنا لكتابه ص ٤٣-٥٧. خبة بيروت سنة ١٩٧٢م
- (٢٥٦) مجلة (الحديث) حلب - يناير سنة ١٩٢٩م ص ٨٨، ٩٢
- (٢٥٧) الأهرام، في ٤ مايو سنة ١٩٢٨.
- (٢٥٨) الحرية، في ٢٦ إبريل سنة ١٩٠٨م
- (٢٥٩) تحرير المرأة، ص ٥٤، ٥٥، ٦٢، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.
- (٢٦٠) المصدر السابق، ص ٤٥.
- (٢٦١) أمالي بعد مذكراتي، ص ٣٥٢، طبعة القاهرة سنة ١٩٤١م
- (٢٦٢) ص ٢٥٣، ٢٧٤، ٢٧٥، طبعة القاهرة ١٩٤٥
- (٢٦٣) ص ١٦٥، ١٦٦
- (٢٦٤) عدد فبراير سنة ١٩٠٦.
- (٢٦٥) الحرية، في ٢٣ فبراير سنة ١٩٠٨م
- (٢٦٦) لقد بدأ بشر (الأعمال الكاملة لقاسم أمين)، وصدرت طبعها الثانية بالقاهرة سنة ١٩٨٩م
- (٢٦٧) كلمات ص ٩، ١٠، ٢٤، ٣٧، ٣٨، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨م
- (٢٦٨) ص ١٥٧، طبعة القاهرة سنة ١٩١١م.

- (٢٦٩) انظر مثال (التعصب) في الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٣٠١، ٣١٠، وفي مجموعة (العروة الوثقى) ص ٨٦، ١٠١، وقارنه بالكتيب الذي أشرف عليه طبعه (مكتب نشر الثقافة الإسلامية، بالقاهرة، بتقديم «العالم الفاضل الشيخ محمد مؤاد متقار القزويني»)
- (٢٧٠) انظر كتاب الدكتور البهي (المفكر الإسلامي الحديث، وصفته بالاستعمار العربي) ص ١٣٠-١٣٣ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٠ م. وانظر مقال (القضاء القدير) للأفغاني في مجموعته (العروة الوثقى) ص ١٠٢-١١٧ طبعه القاهرة سنة ١٩٦٧ م. وفي ديل رساله (الرد على الدهريين) ص ٨٥-٩٦ طبعة القاهرة الرابعة سنة ١٣٣٣ هـ سنة ١٩١٤ م. وفي صوره مكتوب رسالة في القضاء والقدر للسيد جمال الدين الحسيني الأفغاني. وانظر كذلك في (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ١٨١-١٨٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م. وانظر كذلك (خطابات الأفغاني) التي حشد فيها أنه صاحب هذا مقال طبعه المطبعة العلمية ليوسف صاوي بيروت سنة ١٩٣٩ م.
- (٢٧١) انظر في الجزء الثالث من هذه الأعمال، وفي تاريخ الأساد الإمام ج ٢ ص ٤٠٣، الطبعة الأولى
- (٢٧١) انظر في (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني)، وفي (مجموعته العروة الوثقى)، وفي ديل رسالة (الرد على الدهريين) بالصفحات التي أشرنا إليها من قبل
- (٢٧٢) انظر كتاب الدكتور حلف الله (هكذا يبني الإسلام) ص ٥٠، ٥١ طبعه القاهرة سنة ١٩٧٠ م. وقارنه بالجزء الخامس من تفسيره ص ٤٣٢ وما بعدها، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ
- (٢٧٤) ولقد تناول الدكتور سميان دينا هذه الكتاب الذي قدمه في خمسين معزاة من حثه هو (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين)، وشرحه بـ «موضوع القضاء» و«الدواني» والتعليقات على الدواني، أما «الله أمش» التي سبق أن أشرنا إليها هي «جواب الشيخ الإمام في هذا النص، فلقد أفردها في آخر الكتاب وقال إنها بـ «موضوع إلهانية كتيبه الإمام عند أعداء النظر في التعليقات ولم يشبه إلى أن الإمام يعنى معنى يتحدث عن صاحبه بـ «مفسر المعاني» ويرى رايه أحسن «بالرغم» إلح «قدما عند تحقيق سنة لهذا النص إلى جمال الدين
- (٢٧٥) أي كلام جمال الدين الأفغاني فتعقب الأستاذ الإمام هذا قد قد كتبه سيرا حديث أستاذ في التربية - من صنف من لم يخلو «بالأوصاف الكاملة اللازمة لقامهم» انظر مقال الأفغاني في طبعة الأولى لأعماله - ص ٢٧٠-٢٧٦ - وهذا التعليق بشرته حريدة «التجارة» - العدد ١٣ في ٣ يونيو سنة ١٨٧٩ م. ولقد قلده عن كتاب الدكتور علي شش [سلسلة الأعمال لجهولة - محمد صده] ص ٢٠، ٢١ طبعة رضا الريس - لندن سنة ١٩٨٧ م.
- (٢٧٦) أي القاهرة وكانت «أبو نظارة» ترد إليها من باريس حيث كانت تهاجرت بهجرة صاحبها بعنوان ص ١٢٥٥-١٣٣٠ هـ ١٨٣٩-١٩١٢ م.]
- (٢٧٧) (الوقائع المصرية)، عند ٩٠٩ في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠ م. (١١ شعبان سنة ١٢٩٧ هـ)
- (٢٧٨) من هنا وحسب آخر هذا العدد من الوقائع، تقريباً، تنال مواد وموضوعات قانون التعصية وعند هذا الحد ينهي الضميمة التي كتبه له وحن المسألة المالية الأساد الإمام
- (٢٧٩) الوقائع المصرية، العدد ٩٥٢ في ٣١ أكتوبر سنة ١٨٨٠ م. (٢٦ ذي القعدة سنة ١٢٩٧ هـ).
- والفقال منشور بالوقائع دون عنوان، وعنوانه هذا من وضع اللجنة التي كونها سعد وغلول لجمع أعمال الإمام من الوقائع بعد وفاته.

(٢٨٠) الإشارة إلى أعمال السخرة.

(٢٨١) الوقائع المصرية العدد ١٠٣٦ في ٧ فبراير سنة ١٨٨١ م. (٨ ربيع الأول سنة ١٢٩٨ هـ)

(٢٨٢) الفصل مصطلح مطلق، يسمى جزء الماهية الذي يميز النوع عن مشتركه ويسمى «الفصل القريب» إذا ميز النوع عن مشتركه في الجنس القريب، مثل «الناطق» بالنسبة للإنسان ويسمى «الفصل البعيد» إذا ميزه عن مشتركه في الجنس البعيد، كالأحاسيس بالنسبة للإنسان إلخ إلخ

(٢٨٣) القطع

(٢٨٤) الأوراع: الطماحات، وهو جمع لا معدوله.

(٢٨٥) النصار هو الخالص من كل شئ، ويأتي بمعنى الذهب والفضة ويكثر إطلاقه على الذهب

(٢٨٦) الوقائع المصرية عدد ١٠٥٤ في ٦ مارس سنة ١٨٨١ م. (٦ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨ هـ)

(٢٨٧) الوقائع المصرية عدد ١٠٦٧ في ٢١ مارس سنة ١٨٨١ م. (٢١ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨ هـ)

(٢٨٨) الوقائع المصرية، العدد ١٠٧٩ في ٤ إبريل سنة ١٨٨١ م. (٥ جمادى الأولى سنة ١٢٩٨ هـ)

(٢٨٩) الكلام الخطي، والمثال، والشعري، وهو الذي يشير حماس الجمهور واقتناعه، ويلقى في ذات الوقت على المعراطف والمشاعر دود العقل ومنطقه

(٢٩٠) الكلام البرهاني، هو المعتمد على اليقظة، وهو القياس المؤلف من اليقظة، ومن المقدمات الصادقة. والبرهان أداة الفلاسفة في البحث والاستخلاص

(٢٩١) الوقائع المصرية، العدد ١٠٨٢ في ٧ إبريل سنة ١٨٨١ م. (٨ جمادى الأولى سنة ١٢٩٢ هـ)

(٢٩٢) أخرية والعسكرية. . والإشارة إلى الاختلاط مع الشرق ومن الحروب الضمنية، كما مبين في بعد

ذليل

(٢٩٣) أى مستقرا في بلادهم استقرار الطائر في دكره وعشه

(٢٩٤) الوقائع المصرية العدد ١٠٩٢ في ١٩ إبريل سنة ١٨٨١ م. (٢٠ جمادى الأولى سنة ١٢٩٨ هـ)

(٢٩٥) الرمس للمسمى بالحديث في هذا مقال هو عهد الخديو إسماعيل في الجزيرة وفيه وأقيم من مؤسسات دستورية سورية وغيرها من المستحدثات

(٢٩٦) الوقائع المصرية العدد ١١٤٢ في ١٩ يونيو سنة ١٨٨١ م. ٢٢ رجب سنة ١٢٩٨ هـ

(٢٩٧) الإشارة إلى التجريه الرابعه التي قام بها محمد علي إبان فتره حكمه البلاد

(٢٩٨) ككتاب الأسناد الإعدام هذه جاءت في حوار بين مجموعة من قادة لثورة العرابية إبان أحداثها الأولى وكان قد جمعهم مجلس في منزل «طنة باشا» أحد رجالات الثورة في عيد الفطر، وكان عرابي حاضراً يشاؤك في العاش وكان لأسناد الإمام يعاوض بكلماته هذه الديمقراطية وإعطاه حق اختيار الحكام وادارة شؤون الدولة لعامة الناس وعندها أشار الأستاذ الإمام إلى احتمالات حدوث احتلال اجتماعي بسبب الشعب، واللعنة التي ستحل على من سبب لي ذلك، قال عرابي: «أرجو ألا أسبح هذه اللعنة، وليس لي فيه هم الذي يطلبه مجلس النواب، ولكنه مؤيد لطلب أعيان البلاد وجهاتها».

(٢٩٩) الوقائع المصرية، عدد ١١٩٠ في ١٤ أغسطس سنة ١٨٨١ م. (١٩ رمضان سنة ١٢٩٨ هـ).

(٣٠٠) الوقائع المصرية العدد ١٢٢٣ في ١ أكتوبر سنة ١٨٨١ م. (١٥ القعدة سنة ١٣٩٨ هـ)

(٣٠١) الوقائع المصرية عدد ١٢٤٤ في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٨١ م. (٢ ذي الحجة سنة ١٢٩٨ هـ) والمقال غير معنون، وإشاعه وورد تحت عنوان (قسم غير رسمي).

- (٣٠٢) الوقائع المصرية عدد ١٢٤٥ في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١ م (٣ ذي الحجة سنة ١٢٩٨ هـ)
- (٣٠٣) (الوقائع المصرية) . عدد ١٢٥١ في ٩ نوفمبر سنة ١٨٨١ م. (١٧ ذي الحجة سنة ١٢٩٨ هـ)
- ومكتوب في صدر هذه المقالة «وردت إلي من أديب الفاضل هذه الفصول الخبيطة بهذا العنوان، فنظرها متتبية على أيام، وفيها نصرة للقارئ، قال الفاضل .
- (٣٠٤) الوقائع المصرية عدد ١٢٥٢ في ١٠ نوفمبر سنة ١٨٨١ م. (٨ ذي الحجة سنة ١٢٩٨ هـ) وهي صدر لمقال «تابع فصول لأديب الفاضل» (الخيلة السببية)
- (٣٠٥) الوقائع المصرية عدد ١٢٥٤ في ١٣ نوفمبر سنة ١٨٨١ م. (١١ ذي الحجة سنة ١٢٩٨ هـ) وهي صدر لمقال «تابع فصول لأديب الفاضل» (الخيلة السببية)
- (٣٠٦) الوقائع المصرية العدد ١٢٦٧ في ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١ م. (المحرم سنة ١٢٩٩ هـ) وهي صدر المقال «تابع فصول الأديب الفاضل» (الخيلة السياسية)
- (٣٠٧) الوقائع المصرية عدد ١٢٧٢ في ٤ ديسمبر سنة ١٨٨١ م. (١٢ المحرم سنة ١٢٩٩ هـ)
- (٣٠٨) الوقائع المصرية العدد ١٢٧٩ في ١٢ ديسمبر سنة ١٨٨١ م. (٢٠ المحرم سنة ١٢٩٩ هـ)
- (٣٠٩) أي مدح لاستبداد.
- (٣١٠) انظر ابن التميم [أعلام الموقعين] ج٢، ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٣ م. وكذلك انظر [الطريق الحكيمة] ص ١٧، ١٩، طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٧ م
- (٣١١) الوقائع المصرية عدد ١٢٨٠ في ١٣ ديسمبر سنة ١٨٨١ م. (٢١ المحرم سنة ١٢٩٩ هـ)
- (٣١٢) مقدار ثلثي كلمات محدودة، بسبب «تجديد» الصحفية، إذ ذهب السطر الأسفل منها عند التجديد
- (٣١٣) مقدار ثلثي كلمات محدودة، بسبب ذهب السطر لأعلى من الصحيفة عند «التجديد».
- (٣١٤) مقدار ثلاث كلمات محدودة لديها في عملية تجديد الصحيفة من أسفل
- (٣١٥) الوقائع المصرية العدد ٢٩٠ في ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١ م. (٦ صفر سنة ١٢٩٩ هـ)
- (٣١٦) الوقائع المصرية
- (٣١٧) علاقة الأستاذ الإمام بهذا البرنامج رقيقة جداً، فهو الذي صاعه كوثيقه ثلث وجهه نظر الحركة الوطنية المصرية، كما يتقدم به صديق هذه الحركة «ولقد بسبب» إلى «علاء الدين» رئيس وزراء إنجلترا في ٢٠ ديسمبر سنة ١٨٨١ م في محاولة لمنع «اخترا من السير في طريق معاداة الحركة الوطنية المصرية» وبسبب يتحدث عن فحشة وضع هذا البرنامج بواسطة الأستاذ الإمام عقب مقابلة عرابي لثلاث ميقول «وكان بهذا اللقاء الأول من حسن لأثر على رأيي في الضابط الملاح ما جعلني على الذهاب في الحال لصديقي الشيخ محمد عبده لأفصى إليه بحقيقته هذا التأثير» ثم اقترحت وضع برنامج بما أحسنه عرابي به . . . وس ثم وضعت أنا والشيخ محمد عبده، وآخرون وصحابي عيسى منشورا يتضمن آراء احزاب الوطنى بكل دقة . وهذا أخذ الشيخ محمد عبده هذا المنشور إلى محمود سامي، والذي كان وزير الحربية، وضمم موافقه عليه، وكذلك أطلع عرابي على المنشور . وفيها عليه . انظر كتاب «بلت» (التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر) ص ٢٠٥، ٢٠٦، ففيهما يبرر دور الأستاذ الإمام في وضعه وتحديد علاقته الوثيقة به . والبرنامج مشور في ملاحق كتاب «بلت» السابق الإشارة إليه ص ٧٩٢-٧٩٨ .
- (٣١٨) يقارن هذا الرأي فيما يتعلق بعلاقة مصر بالدولة العثمانية برأي الأستاذ الإمام الذي كتبه «بلت»

والذي وضعه تحت عنوان (دفاع عن حكومة الثورة) مع مراعاة الاختلاف في السياق والمقام، فالجواهر واحد والموقف متعدد.

(٣١٩) الوقائع المصرية عدد ١٣١٦ في ٢٤ يناير سنة ١٨٨٢ م - (٤ ربيع الأول سنة ١٢٩٩ هـ).

(٣٢٠) الوقائع المصرية عدد ١٣٢٤ في ٢ فبراير سنة ١٨٨٢ م (٢١ ربيع الأول سنة ١٢٩٩ هـ)

(٣٢١) الوقائع المصرية عدد ١٣٣٤ في ١٥ فبراير سنة ١٨٨٢ م - (٢٦ ربيع الأول سنة ١٢٩٩ هـ)

(٣٢٢) ومنهم البارودي، رئيس انتظار وعراي، ناصر الجهادية، وغيرهم من المطار والضباط

(٣٢٣) أي الأستاذ الإمام.

(٣٢٤) يمتضى الإمام في بعض خطابات الفقهاء، ثم كلمة ثانية للنديم، ثم كلمة لأحمد الصديقي، ثم كلمة

ثالثة للنديم قدم بعدها الأستاذ الإمام للخطابة

(٣٢٥) يمتضى الإمام في إيراد عقاب من خطب الدين تابعوا على منصة الخطابة، مثل النديم الذي علن

على خطاب الإمام وشرح ما توجهت إليه ففكره الشرح، ثم تحدث من التعليم ثم رد عليه

أحد رجال التعليم، ثم خطب أحد تلامذة الألسي الخ، الخ.

(٣٢٦) الوقائع المصرية عدد ١٣٣٩ في ١١ فبراير سنة ١٨٨٢ م - (٢ ربيع الآخر سنة ١٢٩٩ هـ)

(٣٢٧) أورد الإمام ملخصاً لخطاب أحمد محمود، ولقد طلب الخطيب أن يوضح الإمام موقفه من

مجلس النواب بما يزيل لبساً من خطابه في (جميعه المقاصد) قال أحمد محمود

«لقد أعرف بفضل النواب كل ذي عقل، واستحس ما عنيوه كل صاحب شعور، ولا سيما

حضرة الأساذ العاضل الشيخ محمد عبده، غير أن بعض الناس توهم في حطة حصرته التي ألغاهما

في احتفال جميعه لمقاصد الخير، سيما بمن جند النواب، فطلبت من حضرته أن يبين قصده من

تلك الخطبة برفع الأساس... فحكم الإمام، بعد فراع أحمد محمود من كلمته، وبعد أن تكلم

أديب إسحاق، الكاتب الثاني لمجلس النواب

(٣٢٨) الوقائع المصرية عدد ١٣٩٠ في ٢٢ إبريل سنة ١٨٨٢ م - (٥ جمادى الآخرة سنة ١٢٩٩ هـ)

(٣٢٩) كتب الأساذ الإمام هذا الخطاب في ٢٥ أبريل سنة ١٨٨٢ م، إلى صديقه «ولقد كنت، يدافع فيه

عن مراقب حكومة الثورة في مصر، ويشرح مراقبها وإراءها، ويتحدث باسم الثورة، ويجلي

حقيقه الآراء التي تردد حول ملائمت المزامرة التركمية ضد الحكومة وكبار الضباط الوطنيين في

الحيش، وهي المزامرة التي قبض على منديها عند محاولتهم احتفال الضابط عبد العال حليم بك

في نفس اليوم الذي حرقه الأستاذ الإمام هذا الخطاب

(٣٣٠) بالرصالة السابقة ترجمه قام بها الدكتور علي شلش، وودغم بدر، الفروق، ثرت إنباتيه هي الأخرى

«انظر كتابه [سلسلة الأعمال المجهولة - محمد عبده] ص ٥٧ - ٦٠

(٣٣١) صند، رفض الخديوي توفيق بإيعاز من المنصل الإنجليزي «مانييت» - التوقيع على أحكام محكمة

العسكرية بنى المتأمرين المراكمة إلى البحر الأحمر، استدعى محمود سامي البارودي إلى اجتماع

غير عادي، منحت بذلك سلطة الخديوي الذي له وحده، هذا الحق، اجتماع البارودي لذلك ليعرض

مربيين بشكل توري وغير رسمي، وظهرت فيه بوادر الانقسام وفي الاجتماع الثاني وقف سلطان

دش، رئيس البارودي إلى جانب الخديوي، وكانت هذه بداية نحيات للثورة وهذه برقية يمت بها

الأستاذ لإمام إلى صديقه «ولقد كنت» في ١٤ مايو سنة ١٨٨٢ م يطعن فيها على وفوف سلطان

إلى جانب الثورة - ولم يكن بعد قد أعلن موافقه الخديو - وأنسحاب موافقه مع موقف البرلمان المزيد للحكومة ضد الخديو

(٢٣٢) أي الخديو السابق إسماعيل باشا

(٢٣٣) الوقائع المصرية - عدد ١٤١٨ في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٢ م - (٨ رجب سنة ١٢٩٩)

(٢٣٤) نشر هذا الفصل في الطائفة ٦ مايو سنة ١٨٨٢ م - شهر جمادى الآخرة - سنة ١٢٩٩

(٢٣٥) مكانها «حرم» بالصحيفة فأكملنا العبارة من عندنا ليستقيم السياق.

(٢٣٦) مكانها «حرم» بالصحيفة مقداره سطران في عمود متوسط كلماته تسع كلمات.

(٢٣٧) المصادرات بين القوسين دليل على أن عبد الله الخديو قد «تصرف» أثناء شراء عصود كتاب الأستاذ

الإمام عن (مصر وإسماعيل باشا)

(٢٣٨) حرم في الصحيفة مقداره كلمات

(٢٣٩) حرم في الصحيفة مقداره ثمانى كلمات

(٢٤٠) الفراغات المتكررة لأتية مكانها «حرم» بالصحيفة

(٢٤١) الفراغات الأتية مكانها «حرم» في الصحيفة مقداره خمس عشرة كلمة معروفة

(٢٤٢) عقب هذه الحلقة نجد - الفصل الخامس في الأمل والودعقاتها - موعده به العدد الأتى

(قديم) . . . ولكن المدة المشار إليه محقود . . . وليس في بقايا (الطائفة) ذكر بمصون هذا

الكتاب غير هذين الفصلين اللذين أوردناهما هـ

(٢٤٣) أرسلها الأستاذ الإمام إلى ملت، في ١٤ مايو سنة ١٨٨٢ م . أى قبل شهرين من ضرب الإنجليز

للإسكندرية

(٢٤٤) إشارة للخديو المخلوع إسماعيل

(٢٤٥) لويس مابريسي، الفس الباني - الصحفي - سكرتير ملت

(٢٤٦) هذه النقاط دونه الأستاذ الإمام إبان اشتداد أحداث الثورة العربية، فحارب أنشبه باليوميات التي

سحاب العبيد والهيام من الأحداث ويبدو أنها كانت مائدة الأولة في مشروعه الذي لم يمه،

والرعى إلى كتيبه تاريخ بعض لهذه الأحداث وأرقام هذه النقاط من وضع الشيخ رشيد رضا،

وكذلك بعض عناوينها العربية، وهو الذي اطلع على مخطوط الأستاذ الإمام، وأتته بعضه

(٢٤٧) تولى رئاسة الوزارة الفرنسية في ١٥ نوفمبر سنة ١٨٨١ م، وبعد دوراً في الانفاق مع إنجلترا على

التدخل المشترك ضد الحركة الوطنية في مصر.

(٢٤٨) هو أديب إسحاق .

(٢٤٩) جريمة القاهرة التي كان أديب إسحاق يهتدق

(٢٥٠) عبارة مسروقة الأستاذ الإمام لا تؤدى المعنى، إذ هي . «أحظ شراً

(٢٥١) في مسودة الأستاذ الإمام رآه، وهو خطأ غير مقصود بالطبع

(٢٥٢) كتب الأستاذ الإمام هذه العبارة في شكل إضافة في حاشية المعركة

(٢٥٣) الإشارة إلى الرشوة التي بذلها الخديو نوفيق إلى «دريش باشا» والتي بلغت ٥٠,٠٠٠ جنيه،

وحظوا قنوتها يصف هذا المبلغ

(٢٥٤) الإشارة إلى الأساطيل البحرية لكل من إنجلترا ومصر

(٢٥٥) تمهيد إنجلترا في الإسكندرية

(٣٥٦) الإشارة إلى قلة السويين، أي احترام حيادها (٢٥٧) الشريعة.

(٣٥٨) نوع من المسببات وكان في الريف المصري ينطقون اسمه هكذا الفرع، بكر الفاء (٣٥٩) محافظ الإسكندرية

(٣٦٠) للأستاذ الإسم كتابات من مذبحة الإسكندرية هذه، وردت في غير هذه المفكرة ونحن نوردنا هنا، ثم يواصل إيراد النقاط التي دونها في (مفكرة الأحداث العراية)

(٣٦١) من مدكرة كتبها الإسم من هذه الأحداث، ونوردنا للحامي الذي دافع عنه ومن عرايين هي محاكمات الشركيين في الثورة بعد فشلها، وهو المستر ابرودلي (M Broadle) صاحب كتابه (كيف كان دفاعنا عن عرايين How we defended Orabi)

(٣٦٢) انتهى هذا الجزء الخاص بمذبحة الإسكندرية من المدكرة التي كتبها لأستاذ الإمام ونعلها عنه مدعى العرايين المستر هيرودلي

(٣٦٣) كتب الأستاذ الإمام هذا التقرير عن هذه الأحداث وهو من منفاه بالشام سنة ١٨٨٣ م، ونشره في «صحن» مجموعته من الوثائق والتقارير الخاصة بهذه الأحداث في ملاحق كتابه (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) من ٦٧٢ - ٦٨٠

(٣٦٤) ممد من هنا إلى مواصلة إيراد النقاط التي حاربها الأستاذ الإمام في (مفكرة الأحداث العراية) (٣٦٥) قائد الأسطول الإنجليزي في مياه الإسكندرية

(٣٦٦) في المفكرة: بعد.

(٣٦٧) نقاب الشتم

(٣٦٨) مربية لربط لأسلوب

(٣٦٩) المراد الحى الأردني

(٣٧٠) الصحراء والحل

(٣٧١) أي السويين.

(٣٧٢) ممدتها دثر، وهو من أصابته عاهة وآفة

(٣٧٣) في المفكرة: عن.

(٣٧٤) حلل الأستاذ الإمام سبب رغبة عرايين هذه رجاء عرايين أن تتدخل الدول في المسألة قبل وقوع الهزيمة للعسكريين

(٣٧٥) مسوده كتبها الأستاذ الإمام عن سلطان باشا، وهو حدث في أوراقه الخاصة مسودة من كتابات يندر أنه قد قلدها عليها وأغلب نقاط هذه المسودة تدور حول موقف سلطان باشا

(٣٧٦) أنهم الخديو توفيق على سلطان باشا بعشرة آلاف جنيه عقب احتلال الإنجليز للبلاد، لقاء تحببه من الثورة وعدلائه للعرايين.

(٣٧٧) هو شريعي باشا

(٣٧٨) التي كان يصدرها عبد الله النديم، من أبرز دعاة الثورة العرابية، والناطقين باسمها

(٣٧٩) في التحقيقات مع العرايين ذكر إسماعيل باشا محمد، وكان عضواً بالمجلس العرقي، أن الأستاذ الإمام والشيخ العلوي وحسين انزلي كانوا «يجتمعون مع «الجهادية» في حميمياتهم السرية، وأنهم كانوا متحسين معهم كحدا ظهروا كحائب كذا أشار كل من أحمد بك رفعت عضو المجلس

المصري، والبرنس أحمد باشا إسماعيل دور الأستاذ الإمام في أحداث الثورة، وكيف أنه جلس في اجتماع الدخاخية الذي عارضه أمر الخديو يعزى عرابي، جلس وسط مجتمعين يقرأ «أوراق مضمونها أن العرابي يعد إصلاحاً في البلد، والجانب الخديو يريد عرله» إلح إلح

(٣٨٠) هو أسير برودي M. broadley

(٣٨١) هو «موسيو» التحقيق في أحداث ثورة العرسة اسماعيل أيوب

(٣٨٢) المراد حكومة الثورة برئاسة محمود سامي البارودي، وحذف الاسم من عمل الشيخ رشيد رضا

(٣٨٣) ينو يحضر موت، روى أنها شريتر في الأرض

(٣٨٤) إشارة محدد أن الأستاذ الإمام قد كتب هذه الرسالة، وهو عني وشك تعدد حكم الإنجليز عليه
مات في بلاد

(٣٨٥) من مذكرة الأستاذ الإمام التي كتبها في السجن بدفع بها عن حبس

(٣٨٦) الولاع،

(٣٨٧) الشيخ سلامة اسم شارع من شوارع حي المسنة ريس بالقاهرة

(٣٨٨) التي عمله مصرية قديمة كانت مساوي مبعة وسبعين قرماً، أما فعت بالفرنكات فتبلغ عشرين
فرنكا

(٣٨٩) أي من عام ١٣٠٠ هجرية.

(٣٩٠) حاشية ملحقة بالرسالة

(٣٩١) حاشية ثانية ملحقة بالرسالة

(٣٩٢) هذه الرسالة هي الوثيقة رقم ٢٥٨ في أوراق «برودي» [M. broadley] لصاحبها الإنجليزي الذي

دافع عن عرابي وهي الأوراق التي بيعت إلى عضو مجلس الشيوخ مصري قرياقص ميخائيل، ثم

الت إلى دار الوثائق القومية المصرية سنة ١٩٥١ م

(٣٩٣) أي سميرسي وهي الزبانية

(٣٩٤) هجرية ٢٧ أكتوبر سنة ١٨٨٢ م [والرسالة من محفوظات مجموعته أوراق برودي]

(٣٩٥) هي يوم الاثنين ٥ أكتوبر سنة ١٨٨٢ م (٢٦ ذي القعدة سنة ١٢٩٩ هـ) مدعى «قروم»

المحقق في أحداث الثورة العرابية الأستاذ الإمام من السجن، ووجه إليه عدة أمثلة بواسطة

رئيس «القروم» إسماعيل أيوب، واجاب الأستاذ الإمام عن هذه الأسئلة، فكان ذلك

«المحضر» الذي بثته هنا

(٣٩٦) كان مأمور مصطفى لإسكندرية.

(٣٩٧) في ختام محضر «الامسجواب» نقرأ عبارة «أعيد بعد ذلك إلى السجن» ثم توفيات أعطاه

«القروم» وهم «محمد مختار» و«مصطفى خفوص» و«مديان يسري» و«مصطفى راغب»

و«محمد حمدي» و«معد الدين» و«محمد ركي» و«جوسف شهدي» و«علي عائب» وأيضاً

بواقع «رئيس القروم» «إسماعيل أيوب»

(٣٩٨) في التحقيق الذي أجرى مع محمود سامي باشا البارودي في يوم ٥ أكتوبر سنة ١٨٨٢ م - (٢٦ ذي

القعدة سنة ١٢٩٩ هـ، أنكر البارودي الواقعة التي حكها الأستاذ الإمام في التحقيق معه، وخاصة

بوجود البارودي في «قضايا عدي» بعد حلف انضباط سليمين «استدعى الأستاذ الإمام من السجن

وتمت مواجهته بمحمود سامي، وسجل محاضر التحقيق هذا الحار الذي شبهها

(٣٩٩) في محاضر التحقيق أن الأستاذ الإمام عندما أُعيد إلى السجن ، بعد هذه المواجهة ، استصوب الاستشهاد بـ «عقوب سامي» ، فتمت مواجهته بمحمود باشا سامي ، حيث ذكر الواقعة كما ذكرها الأستاذ الإمام .

(٤٠٠) هذه القصيدة نظمها الأستاذ الإمام وهو في السجن عندما قبض عليه عقب فشل الثورة العراقية ، وهي يصور مذهب في الإصلاح ، ومذهب العربيين ، ثم علاقته بهم أثناء الثورة ، ثم ما حدث لثورة من فشل وجليشها من هزيمة . ولم ينس الأستاذ الإمام شعر سوى هذه القصيدة وأبيات قليلة أخرى عندما أحس بدمر جده في مرضه الأخير . وقد نقده عنه الشيخ رشيد رضا

(٤٠١) (الإشارة إلى رياض ناش ناظر للنظار ، وكان الأستاذ الإمام من أنصاره ، يجمعهم نغمة فكرية متقاربة في منهج الإصلاح

(٤٠٢) «هيه» صوت كان من لوازم «رياض باشا ناظر للنظار» يردده دائما في حديثه مع حسابه
(٤٠٣) «أي تقطع مصر عن الأسبلة الحرة التي كانت تدعها» (الوزير كوا) ، وتسقط مصر عن تركيا العثمانية .

(٤٠٤) الحبيب ، ضرب من العدو يراوح فيه السافر بين يديه ورجليه .
(٤٠٥) الإشارة إلى رياض باشا ناظر للنظار الذي طلب عرابي حمله في يوم خميس ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م .

(٤٠٦) «أي سيد الحسد» والمراد أحمد عرابي .
(٤٠٧) مكانها في المسودة كلمة «سال» ، وهي من تصحيحات الشيخ رشيد رضا
(٤٠٨) «أي انقطعوا» .
(٤٠٩) القائمة

(٤١٠) انظر في (مفكرة الأحداث العراقية) الفقرة «ك» فيها خطاب الخديو يوفيق إلى عرابي ورد عرابي على الخديو ، فإلى هذا الحديث يشير الأستاذ الإمام هنا .

(٤١١) «أي كسروا عظم أمهات وأحرعوا ما لديهم حتى الحجاج للشوكى لعظم الظهور» !
(٤١٢) هكذا بالمسودة ، وشرحه هكذا الشيخ رشيد رضا ووضع أمامه علامة استفهام . ولعلها «التوقى» ، المصابون بالأمهات ، ولقد سبق أن استلهم الأستاذ الإمام في (مفكرة الأحداث العراقية) في الفقرة «ك» لفظ «التقوى» جمع «توقى» ، وهو من أصابته آفة

(٤١٣) الإشارة إلى موقعة التل الكبير بين الإنجليز وجيش عرابي ،
(٤١٤) هنا حذف الشيخ رشيد رضا بضعة أبيات من القصيدة قالها الإمام في العن على سلطان باشا

(٤١٥) هكذا واد الشيخ رشيد رضا
(٤١٦) انعصب السيف القاطع ، ويوصف به الرجل الحديد الكلام

(٤١٧) من معانيه السيف القاطع
(٤١٨) هكذا واد الشيخ رشيد رضا

(٤١٩) «ملايك رحمانه» ، وإنزكا الملجا
(٤٢٠) من تعليقات الأستاذ الإمام في (نهج البلاغة) على قول الإمام علي بن أبي طالب «صواب الرأي بالدول» ، يقل بإقبالها ويحب مذهبها . انظره في ص ١٠٩ من الكتاب

(٤٢١) هذا هو الخطاب الذي قدم به الأستاذ الإمام الفصل الذي كتبه عن مقدمة الثورة العربية وأسبابها

إلى الخديو عباس حلمي وكان قد طلب إلى الأساد الإمام تحرير كتاب من أحداثها، وذلك إبان
العشرة التي حست فيها العلاقة بينهما ولقد ترفد الأساد الإمام عن إتمام عمله هذا لأسباب
أهمها سوء علاقته بالخديو مما جعله يسحرج من مواضعه الكتابة حتى لا يهيف حديثه عن الخديو
توفيق المزيد من الثور الذي ساد العلاقة بينه وبين الخديو عباس ولقد اطلع الشيخ رشيد رضا على
مسودات هذا العمل فشره بأسلوب الأستاذ الإمام آحين وتلخيص منه هو حبا وبحق مشير
إلى ذلك في موطنه

(٤٢٢) المثير (يكسر الحين وسكون الراء وفتح الياء) هو التزام والعجاج

(٤٢٣) هجرية، لموافقة عام ١٨٧٦م

(٤٢٤) هجرية، لموافقة عام ١٨٧٦م.

(٤٢٥) هجرية، المرافعة لعام ١٨٦٩م وفيها كانت ريادة الأفعاس الأولى لمصر، ولم يملك بها كثيرا

ولكنه عاد إليها ثانية عام ١٨٧١م، حيث عاش بها حتى سنة ١٨٧٩م

(٤٢٦) هجرية، لموافقة عام ١٨٧٦م

(٤٢٧) كثير من العناوين الفرعية هاهنا وصح الشيخ رشيد رضا

(٤٢٨) هنا يهرس الشيخ رشيد رضا ما كتبه الأستاذ الإمام.

(٤٢٩) هجرية، (سنة ١٨٧٦م)

(٤٣٠) هجرية، (سنة ١٨٦٦م)

(٤٣١) مزيدة من حيث ليصل الأسلوب

(٤٣٢) كانت للأفعاس معالة شهيرة في جريدته (مصر) التي كان تلميذه «أديب إسحاق» يصدرها عن

(الحكومات الشرقية وأنواعها)

(٤٣٣) هجرية، (سنة ١٨٧٨م)

(٤٣٤) ما بين القوسين نفس كلمات الأساد الإمام، وبعد ذلك يعود الشيخ رضا لمصر من كلامه

وتلخيصه

(٤٣٥) ما بين القوسين نفس كلمات الأستاذ الإمام، ثم يعود الشيخ رشيد رضا لمصر والتلخيص

(٤٣٦) ما بين القوسين نفس كلمات الأستاذ الإمام، ثم يعود الشيخ رشيد رضا لمصر والتلخيص

(٤٣٧) هجرية (سنة ١٨٧٩م)

(٤٣٨) وبين الأساد أن كل ما ورد في هذا إنما انعكس على فكر بولس باتنا من الحاد احديده التي كانت

عندها خاصة رعيته

(٤٣٩) من هاهنا الحديث عن (مبدأ القوم في الحاد المصري) كلمات الأساد الإمام بعضها، جمعناها

ورتبناها لتكون هذا الموضوع الواحد

(٤٤٠) الأستاذ الإمام يعمم هنا الحكم على الأجانب والذي يطالع (مصر للمصريين) تسليم مباحثي بعد

وثائق ثبت تأييد العمال الأجانب بمصر مثلاً بشورة العراية، وبرقيات من جمعية (العجلة العليا)،

بالإسكندرية مثلاً إلى السلطات الثورية يومئذ وأجوبة من الحكومة يحس فيها هذه المظلمات

ومما أقفها إلى جانب الثورة

(٤٤١) سنة ١٨٧٩م

(٤٤٢) الخديو توفيق. فهذه المذكرات كتب في عهد الخديو عباس حلمي الثاني

(٤٤٣) سنة ١٢٩٦ هـ (أغسطس سنة ١٨٧٩ م).

(٤٤٤) هو العارف أبو تراب

(٤٤٥) الإشارة إلى إسماعيل المغش الذي أسيد بالأمر ومبا على عهد الخديو إسماعيل ، حتى تخلص الخديو منه بمؤامرة أودت بحياته

(٤٤٦) الإشارة إلى فرار مجلس الطور الذي جاء فيه من الأفغان ، فإنه رئيس جمعية سرية من الشباب ذوي الطيش ، مجتمعه على فساد الدين والديار ، انظر الأهمال الكاملة لجبال النديس الأفغان .

ص ١٠

(٤٤٧) الإشارة إلى حريصة (مرأة الشرق) وصاحبها «إبراهيم الغفاني»

(٤٤٨) من هنا حتى حواء (وزارة رياض باشا وتأثيرها في الثورة) كتبت الأستاذ الإمام بها

(٤٤٩) أي الخديو توفيق

(٤٥٠) أي الخديو توفيق .

(٤٥١) هو الذي عرف بعد الاحتلال البريطاني في مصر باسم النور كرومر ، عندما ولى منصب الممثل البريطاني بمصر

(٤٥٢) محجزة (سنة ١٨٧٩ م)

(٤٥٣) الإشارة إلى لائحة التواب التي كتبت في ٢٩ مارس ١٨٧٩ م ، يرفهون فيها السنوات التالية ، ويطلبون باحرام حقو البرلمان .

(٤٥٤) أي إرهاب حق حضور مجلس الطور والاشتراك في مناقشاته ، دون حق التصويت

(٤٥٥) العبارات بين القوسين تخص من الشيخ رشيد رضا لكلمات الأستاذ الإمام

(٤٥٦) هنا تبدأ كلمات الأستاذ الإمام بنصها

(٤٥٧) هنا تنتهي كلمات الأستاذ الإمام ، وبدأ تلخيص الشيخ رشيد رضا

(٤٥٨) هنا يبدأ كلمات الأستاذ الإمام بنصها .

(٤٥٩) الإشارة إلى مقال الأستاذ الإمام في (الوقائع بمصرية) ، العدد ٩٥٢ في ٣١ أكتوبر سنة ١٨٨٠ م ، تحت عنوان (احترام قرابين الحكومة وأوامرها من سعادة الأمة) انظره في هذا الجزء .

(٤٦٠) هنا ينتهي نص كلمات الأستاذ الإمام وبدأ تلخيص الشيخ رشيد رضا

(٤٦١) النص من هنا هو للأستاذ الإمام .

(٤٦٢) من هنا يبدأ الشيخ رشيد رضا العرض والتلخيص لكلام الأستاذ الإمام .

(٤٦٣) الحديث من هنا للأستاذ الإمام بنص كلماته .

(٤٦٤) يبدأ الشيخ رشيد رضا من هنا في العرض والتلخيص لكلام الأستاذ الإمام

(٤٦٥) أي الحرية التي كانت تأخذها من مصر باعتبارها ولاية عثمان دلت ومع خاص

(٤٦٦) نص الكلام هنا للأستاذ الإمام

(٤٦٧) أي الأستاذ الإمام .

(٤٦٨) من معانيها الحركة المبعدة والفاقة ، والتردد في الكلام بسبب العمى والعجز ، والأخير هو المراد بها

(٤٦٩) هنا يبدأ الشيخ رشيد رضا العرض والتلخيص لنص الأستاذ الإمام

(٤٧٠) النص من هنا للأستاذ الإمام

- (٤٧١) يعود هذا الشيخ رشيد رضا، معرض ويلخص نص الأستاذ الإمام
- (٤٧٢) النص هذا للأستاذ الإمام
- (٤٧٣) هذا يعود الشيخ رشيد رضا للعرض والتلخيص نص الأستاذ الإمام.
- (٤٧٤) النص هذا للأستاذ الإمام
- (٤٧٥) يعود الشيخ رشيد رضا هذا، ويلخص نص الأستاذ الإمام
- (٤٧٦) النص هذا للأستاذ الإمام.
- (٤٧٧) كلمة (منها) للكررة هنا هي من رياضات الشيخ رشيد رضا عن مسودة الأستاذ الإمام.
- (٤٧٨) حديث الأستاذ الإمام عن رياض باشا جرى فيه الاختصار بواسطة الشيخ رشيد رضا، وإن كان قد أنقش ما تبقى بأسلوب الأستاذ الإمام.
- (٤٧٩) العبارة من هذا بأسلوب الشيخ رشيد رضا
- (٤٨٠) يعود النص من إنشاء الأستاذ الإمام.
- (٤٨١) قم السبح رشيد رضا باختصار نص الأستاذ الإمام في الفقرات المدرجة تحت هذا العنوان (٤ - ٤)
- (٤٨٢) اسميدال الخروف الرامره بالأسماء من عن الشيخ رشيد رضا الذي نقل عن مسودة الأستاذ الإمام والأسماء المرسول لها هي ' شريف باشا، وشاهر باشا، وعمر لطفي باشا
- (٤٨٣) الأسماء المرسول لها هي لكل من راجب باشا، وشريف باشا، وعمر لطفي باشا، عن الترتي
- (٤٨٤) أي لا يوافقهم ولا يرضيهم
- (٤٨٥) لأسلوب هذا الشيخ رشيد رضا يعرض به نص الأستاذ الإمام
- (٤٨٦) يعود النص هذا للأستاذ الإمام
- (٤٨٧) يعود الشيخ رشيد رضا هنا لعرض والتلخيص نص الأستاذ الإمام
- (٤٨٨) يعود النص هذا إلى الأستاذ الإمام
- (٤٨٩) هذا يشير الشيخ رشيد رضا إلى أن لأستاذ الإمام قد ذكر حادثة هب عفت من عدلوه أحمد عبيد النصار عثمان رضا، ولكن الشيخ لم يذكر هذه الحادثة
- (٤٩٠) هنا يلخص ويعرض الشيخ رشيد رضا نص الأستاذ الإمام
- (٤٩١) العبارة هذا للأستاذ الإمام بالنص
- (٤٩٢) يعود الشيخ رشيد رضا للعرض والتلخيص
- (٤٩٣) النص هذا للأستاذ الإمام
- (٤٩٤) يعود الشيخ رشيد رضا هذا ليعرض ويلخص نص الأستاذ الإمام
- (٤٩٥) النص الكامل هذا للأستاذ الإمام.
- (٤٩٦) هذا يعود الأستاذ رشيد رضا ليعرض ويلخص نص الأستاذ الإمام
- (٤٩٧) النص هذا للأستاذ الإمام
- (٤٩٨) يعود الشيخ رضا ليعرض ويلخص نص الأستاذ الإمام
- (٤٩٩) النص هذا للأستاذ الإمام
- (٥٠٠) الجمهورية الفرنسية
- (٥٠١) هذا يعود الشيخ رشيد رضا للعرض والتلخيص نص الأستاذ الإمام
- (٥٠٢) النص هذا للأستاذ الإمام

(٥٠٣) هنا يعود الشيخ رشيد رفد للعرض والتدريس لخص الأستاذ الإمام.

(٥٠٤) النص هو للأستاذ الإمام

(٥٠٥) منتصف سنة ١٨٨١ م.

(٥٠٦) طلبة عصمت أحد قادة الجيش

(٥٠٧) عتصار الاسم من عمل الشيخ رشيد رفد، والإشارة هنا إلى «لطيف بك سليم».

(٥٠٨) ٩ سبتمبر سنة ١٨٨٢ م

(٥٠٩) كتب الأستاذ الإمام هذه الخماتن عن موقعه من الثورة العربية إلى صديقه «بلت» في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٠٣ م.

(٥١٠) مخاطب هاهنا هو «ولمرديك»

(٥١١) من علماء الأهرام المسوريين، وأحد بلامدة الأستاذ الإمام وتلميذ عليه «بلت» في دروس اللغة العربية كان يأخذها عندما جاء إلى مصر.

(٥١٢) وكان صدور هذا الدستور في ٧ فبراير سنة ١٨٨٢ م، وهو مكون من ثلاث وخمسين مادة انظره في ملاحق كتاب «بلت» (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) ص ٢ (٨١٨-٨١٩). وهذا التاريخ هو تقريب تاريخ ورود المذكرة الإنجليزية الرسمية التي اعبرت نهديا لمصر بأن الدولتين ستعملان معا ضد الحركة الوطنية مهددة بغزو حمية الخديو توفيق. ولقد كانت هذه المذكرة وذلك التهديد سببا في انحياز الأستاذ الإمام لثورة دباب من مصر ومن ثم يستطيع ان يترخ بشهر فبراير سنة ١٨٨٢ م كتابة لرخصة انحياز الأستاذ الإمام للثورة العربية

(٥١٣) كتب الأستاذ الإمام هذه الملاحظات في صورة نقاط أجاب بها عن أسئلة صديقه «بلت» حول بعض أحداث الثورة العربية في ٢٠ مارس سنة ١٩٠٣ م، وهو نفس التاريخ الذي كتب فيه ملاحظاته على رأي عرابي في الثورة التي كتبه «بلت» أيضا

(٥١٤) هكذا في ص ٦٤٤ من ملاحق كتاب «بلت» (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر)، واعتقد أن صحتها دليل الأيضا، فهناك كلام انتهى، ولم يكن هناك مكان مسمى بالبحر الأبيض

(٥١٥) في ١٦ مارس سنة ١٩٠٣ م استكتب دوفرد سكاون «بلت» أحمد عرابي باشا صفحات في تاريخه ورأيه في أحداث سنتي ١٨٨١، ١٨٨٢، وذلك بعد عودة عرابي من منفاه. ثم عرض «بلت» رأي عرابي هذا على الأستاذ الإمام، فكتب عنه هذه الملاحظات في ٢٠ مارس سنة ١٩٠٣ م ص ٦٣٦-٦٤١ من كتاب بلت

(٥١٦) عبارة عرابي ذات التي يعلق عليها الأستاذ الإمام تقول: «وذهب الخبير إلى إسماعيل باشا كي يهدئ الشعب، فذهب ومعه عبد القادر باشا وعلى فهمي بك «اللام» في حرسه. فأمره بأن يطلق النار على الطلبة، ولكن على فهمي أمر بإطلاق النار في الهواء فلم يجرح أحد». واختلاف حول مصعد الخديو إسماعيل يرى عرابي أنه كان يريد من على فهمي القتل للمشاعيين، ويرى الأستاذ الإمام أنه أراد منه مجرد التهديد. انظر رأي عرابي في المدخل لأول كتاب «بلت» (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) الطبعه العربية ترجمتها لجه بجزيرة «البلاغ» وأعيد طبعها في سلسلة (أحترامك) ص ٦١٨-٦٣٥

(٥١٧) قصص مرثيا في القاهرة

(٥١٨) قبل ذلك كان الأستاذ الإمام يرى الثاني في طلب الدستور. ولما بعد، جاء في بعض كتاباته إلى

بيلست» قوله: «وكنيت فائدا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عرب
رياض في سبتمبر ١٨٨١»

(٥١٩) هو السير أولاند كوليس، المراقب المالي للحكومة البريطانية في مصر

(٥٢٠) تفصل إنجلترا في الإسكندرية

(٥٢١) رسالة بعث بها الأستاذ الإمام، من بيروت، عندما مضى، وهي من الرسائل الهامة جداً في تحديد موقف
الأستاذ الإمام من الثورة العربية. وفي هذه الطبعة العبارات التي حذفها النسخ رشيد رضا من هذه
الرسالة - عند نشره لها - ومصدر هذه الإحصاءات المذكور على شمس - انظر كتبه [سلسلة الأعمال المجهولة
- محمد عبده] ص ٤٧ - ٤٦. ولقد صححناها - ونحن برجع نهار الطبع - على الأصل الذي نشرته
جامعة طهران سنة ١٣٤٢ هـ [مجموعة إسماعيل ومارث چاپ شده دربارہ سيد جمال الدين]

(٥٢٢) الرعدة.

(٥٢٣) القذم - بفتح الفاء وسكون القاف - العيب من الكلام، في راحة وقفة مهم - والإشارة إلى الخديو
توفيق

(٥٢٤) هم الأمير البويهي [٣٣٢ = ٩٦٧ م] الذي أدخل الخلافة الميسمية تحت التسمية البويهي [٣٣٤ =
٩١٥] وأبرر نعلب بن حمدان، من أمراء الموحدين الذين جاء إليهم وإلى حبيبهم خليفة العباسي
الثاني [٣٣٠ هـ] وظل الخلافة في حمايتهم حتى تمت سيطرة البويهيين على بغداد

(٥٢٥) اراجع أن الإشارة هنا إلى الخديو توفيق

(٥٢٦) خادم الأفعان

(٥٢٧) وبوافق هذا التاريخ للهجري ١٤ مارس سنة ١٨٨٢ م.

(٥٢٨) أرسلها الإمام، من بيروت، إلى أساده، عقب النفي... وبعد أشهر من تاريخ الرسالة السابقة
انظر، المذكور على شمس [سلسلة الأعمال المجهولة - محمد عبده] ص ٥٢ - ٥٥. ولقد صححناه
على الأصل المخطوط

(٥٢٩) صحيفه فرسيه

(٥٣٠) وهذا التاريخ الهجري يوافق ١٤ يونيو سنة ١٨٨٢ م

(٥٣١) في الأصل المخطوط «حرقة بدون الآف واللام

(٥٣٢) أرسل الإمام هذه الرسالة إلى بيلست - غير روجته - لأنها فارسته الخط العربي وتاريخ كتابتها يوافق
١٨ يونيو سنة ١٨٨٢ م. ولقد ذكر بيلست أنه سلمها في أغسطس سنة ١٨٨٢ م. انظر د على شمس
[سلسلة الأعمال المجهولة - محمد عبده] ص ٦١.

(٥٣٣) [١٨٣٨ - ١٩٣١ م] صاحب مجلة «المجلة» [١٨٧٧ - ١٨٨٠ م] وهو من لبناني، اشغل
بالصحافة

(٥٣٤) كتبها الإمام جونا على رسالة بيلست، من لندن في ٧ إبريل سنة ١٨٨١ م - انظر د على شمس
[سلسلة الأعمال المجهولة - محمد عبده] ص ٦٢

(٥٣٥) كان بيلست قد تحدث، في رسالته، عن فرنسا وروسيا والنمسا وإيطاليا، معارفا بين موطنها ووطنها
الإنجليز من أم الشرق.

(٥٣٦) كتبها الإمام من باريس وتلقاها بيلست في ١٣ أغسطس سنة ١٨٨٢ م. انظر د على شمس
[سلسلة الأعمال المجهولة - محمد عبده] ص ٦٣ - ٦٦

(٥٣٧) الإشارة إلى عثمان غالب - أحد مصادر الثورة العراقية، والمشاركين فيها.

(٥٣٨) صحيفة فرنسية

(٥٣٩) حاشية أخفها الأستاذ الإمام بالرسالة

(٥٤٠) حاشية كتبها أحمد عبد المعاز - وكان نائب بيروت كذلك - على رسالة الأستاذ الإمام

(٥٤١) هذه الرسالة هي الوثيقة رقم ٤٨٧ في أوراق بروذلي

(٥٤٢) حاشية أضافها الأستاذ الإمام بعد أن ختم الرسالة.

(٥٤٣) هذه الرسالة هي الوثيقة رقم ٤٠٦ في أوراق بروذلي

(٥٤٤) هي القصة التي حدثت بين الوطنيين والأحباب بالاسكندرية في ١١ يونيو سنة ١٨٨٢م بتدبير من

التدبير وإخوانه، كما تتحد دريمة لتدخل قوات الاحتلال وتعاينها في كتابات الأستاذ الإمام بالجزء الأول من هذه الأعمال

(٥٤٥) هم المحمديون والمصريون وهم الذين كانوا يطبقون تحرير الفرد من كل منطقة بصرف النظر عن نوع هذه المنطقة ومن ثم كانوا يدعون إلى إعلاء الدولة باعتبارها أكبر أعداء الفرد وسبب الضرر الإنسانية.

(٥٤٦) هي الهاشم لايس للرسالة أصناف الأستاذ الإمام العبارة المرسوعة بين القوسين.

(٥٤٧) وثائق هي الوثيقة ٢٢٤ في أوراق بروذلي. والمحموط في أوراق بروذلي هو صورها الزنكوغرافية بحط لأستاذ الإمام، ومسطرة ورقها ٥ و ١٠ سم ٣٤,٥

(٥٤٨) وتلك هي الوثيقة ٢٢٦ في أوراق بروذلي، وهي صورة زنكوغرافية لمحمطة الأستاذ الإمام أما مسطرة ورقها ٥ و ١٠ سم ٣٤,٥

(٥٤٩) هذا القسم من النصوص النادرة التي بقيت من الوثائق السرية الداخلية لهذا التنظيم الذي رأسه جمال الدين الأفغاني، وعمل الأستاذ الإمام فيه نائباً للرئيس

(٥٥٠) هذه العبارة سمعها الأمير شكيب أرسلان من الأستاذ الإمام، ورواها للشيخ رشيد رضا

(٥٥١) جمال الدين الأفغاني.

(٥٥٢) من تعديلات الأستاذ الإمام في (صحح البلاغة) انظر ص ٢٨٥

(٥٥٣) المواد الثلاثة الواردة من اتحاد جمعية خاصة، لأنها تكاد أن تكون النص الوحيد الذي عرف بمعنى

لنا من القوانين التي كانت تحكم عمل جمعية العروة الوثقى من حيث التنظيم والعمل الداخلي

ونقد كاتب دراسة الجمعية تسمى (العروة الوثقى)، وتحملها مسؤولية تنظيمية، يطلق على كل

مستوى منها اسم «العدد» وما هنا بعض من أصول «العروة الوثقى» كتبها الأستاذ الإمام بصمته نائب

رئيس الجمعية - جمال الدين الأفغاني - الذي كان العقل المدبر لهذا العمل الكبير. ولقد وضعنا

لهذه الثلاثة العناصر الفرعية التي تمتد ويقسم آخرها من مودعا

(٥٥٤) إشارة إلى أن التجربة التي سئلهم ويقاس عليها تلك التي انتهت بانتهاء عهد الخلفاء الراشدين

(٥٥٥) أي كسرها.

(٥٥٦) أي تعديلات لتنظيم ودعونه

(٥٥٧) في الأصل عا.

(٥٥٨) رسالة سبسيه، يدعو فيها الأستاذ الإمام للانضمام لجمعية (العروة الوثقى)

(٥٥٩) الإشارة إلى الخديو إسماعيل، وكان في انشغاله بعد عرله قبل الاحتلال الإنجليزي لمصر

- (٥٦٠) جمال الأخصائي
- (٥٦١) كتب هذه الرسالة من معاد بباريس إلى (ش ي) وهي مرسل من الأستاذ الإمام بصفته أحد قادة جمعية (العروة الوثقى) إلى (ش ي) باعتباره عضواً في الجمعية
- (٥٦٢) السيد جمال الدين الأفغاني ،
- (٥٦٣) إسناره ومريمه إلى وصول مجله (العروة الوثقى) لسان الجمعية إلى العصور
- (٥٦٤) ٧٧ فبراير سنة ١٨٨٥ م
- (٥٦٥) رسالة سياسية إلى أحد أعضاء جمعية (العروة الوثقى) ، وهو (ش ي) (
- (٥٦٦) مكتب أي مال ،
- (٥٦٧) اسم لم يذكر حفاظ على السرية والمصلحة .
- (٥٦٨) حوال لم يذكر لسريته
- (٥٦٩) ٧٥ صتمبر سنة ١٨٨٥ م
- (٥٧٠) رسالة سياسية من النفي ، مرسله إلى (ش ي) (عضو جمعية (العروة الوثقى) تحدث في شؤونها ، وفي اختيار خلف لأحد قادتها في ذلك البلد بعد وفاته (الخ الخ الخ
- (٥٧١) خطابكم ورسالتكم
- (٥٧٢) ٢٩ ديسمبر سنة ١٨٨٥ م
- (٥٧٣) رسالة سياسية مثل سابقتها ، أرسلها الأسياد لإمام من بعده إلى أحد أعضاء جمعية (العروة الوثقى) السرية (ش ي) ، تحدث في شؤون الجمعية
- (٥٧٤) كلمات خدفي الشيخ رشيد رضا في الرسالة
- (٥٧٥) رسالة سياسية ، مثل سابقتها ، مرسله كذلك إلى (ش ي) ، وتعلق في الأخرى بأعمال جمعية (العروة الوثقى)
- (٥٧٦) «المعجوزين» ، تعبير صوفي ، والمراد بالمعجوزين عن نور الحق ، النبيون عن الطريق الصحيح
- (٥٧٧) أي أهل البلد المرسله إليه هذه الرسالة
- (٥٧٨) هو القس إسحاق طيلر ، انظر مراسلات الأستاذ الإمام إليه في الجزء الثاني
- (٥٧٩) الحرب : احدى
- (٥٨٠) نسوكره تتحدوكر
- (٥٨١) راه ويلي
- (٥٨٢) معدته
- (٥٨٣) إشارة إلى اسم البلد المرسله إليه رسالة ، حذف لدواعي السرية والمصلحة
- (٥٨٤) إشارة إلى اسم بلد ، حذف لدواعي السرية والمصلحة
- (٥٨٥) رسالة سياسية ، مثل سابقتها ، إلى نفس الشخص (ش ي) ، تلور حول ذات الموضوع
- (٥٨٦) توحى هذه العبارة إلى أن مقام (ش ي) هو مصر ، التي كان لا يخفى قد احتلها يومئذ
- (٥٨٧) ٢٤ أكتوبر سنة ١٨٨٧ م
- (٥٨٨) رسالة سياسية ، تناقش أمور الجمعية ، مع صاحب من أعضائها هو (ش ي) المرسله إليه الرسالة السابقة
- (٥٨٩) كلمات مخلوطة من آخر الرسالة

(٥٩٠) هي رسالة سياسية مرسلة إلى أحد العلماء في الشرق ووُضِح من عباراتها أن لأسناد الإمام يطلب فيها من المرسِل إليه أشياء من بينها الدعوة لجمعية «العروة الوثقى» وضم الأعضاء لها والرسالة مرسلة إلى (ص - ص).

(٥٩١) نعبان والأرط هو الذي يعلوه معط صعر سوداء أو مصباء أو حمراء أو صعر .
(٥٩٢) لم يذكر الشيخ رشيد رضا اسم الجمعية، حفاظاً على سرية تحركات الأستاذ الإمام في مهامه تلك، حتى بعد انقضاء ذلك العهد، لأن في كشف هذه الأمور ما يضير أخيراً حرصه على بقاء علاقاتهم السابقة بالجمعية سرا من الأسرار

(٥٩٣) جمعية العروة الوثقى .

(٥٩٤) أي أنه مشتق من الميرون عيون الجوريسيس، يتحرك في سرية.

(٥٩٥) وهو يطلب منه إقامة «تنظيم» لا مجرد ندوة تفكر الجمعية

(٥٩٦) لم يذكر الشيخ رشيد رضا الاسم لمعنى هباء، حفاظاً على السرية والتصلية

(٥٩٧) إشارة إلى أثر ثورة السودان على الاحتلال الإنجليزي لمصر

(٥٩٨) السيد جمال الدين الأحماسي

(٥٩٩) هي رسالة الرد على الدهريين للأحماسي، ترجمها الأستاذ الإمام بمساعدة «العارف أبو براب» تابع الأحماسي . وكانت الترجمة عن الفارسية

(٦٠٠) إشارة رمزية لوصول «جريدة العروة الوثقى» سر .

(٦٠١) ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م

(٦٠٢) هذه الرسالة مرسلة إلى من أرسلت إليه الرسالة السابقة (ص - ص) وهي من الرسائل الهامة التي تلقى صواباً على سبيل جمعية «العروة الوثقى» في الدعوة والتنظيم

(٦٠٣) إشارة إلى العناية العليا للجمعية بمثله في جمال الدين الأحماسي

(٦٠٤) أي اعتماد هذا الفرع كجزء من تنظيم الجمعية.

(٦٠٥) هي أهداف الجمعية ونظامها وسبلها في الدعوة والعمل

(٦٠٦) هو القسم الذي كان يقسمه أعضاء الجمعية انظره في هذا الجزء

(٦٠٧) هي رسالة سياسية إلى أحد أعضاء جمعية «العروة الوثقى».

(٦٠٨) إشارة إلى العلاقات السياسية بين العضو المرسلة إليه الرسالة وباقي أعضاء الجمعية

(٦٠٩) إشارة عامة إلى أن الجمعية قد اتحدت سلا سرية منظمة للمراسلة (شفرة)

(٦١٠) إشارة رمزية إلى وصول جريدة «العروة الوثقى» سر للعضو

(٦١١) ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م

(٦١٢) رسالة سياسية إلى أحد أعضاء جمعية «العروة الوثقى»، وهو من الرسالة الهامة السابقة

(٦١٣) غوال سري، لم يذكر سبباً لسلامة والتصلية

(٦١٤) ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨٥ م

(٦١٥) هي رسالة سياسية بعث بها إلى أحد علماء المسلمين، هي بيد غير مصر، يافشه حول المخطوط الفكرية لجمعية «العروة الوثقى»، وعلاقتها بالمذاهب الإسلامية، وهي هامة في إنقاذ القضية على

هذا الموضوع

- (٦١٦) رمز للقب، استغنى به عن الاسم الحقيقي، حفاظ على السرية والمصلحة
- (٦١٧) تلك إشارة عامة إلى مرونة برامج الجمعية، وبنيتها لاحتياجات واقع المجتمعات الإسلامية.
- (٦١٨) هي مرسلة إلى أحد أعضاء جمعية في بلد غير مصر، وهي وإن لم تكشف عن اسم البند إلا أن مضمونها يقطع بأنه نفس البلد الذي منه العالم الذي أرسلت إليه الرسالة السابقة
- (٦١٩) جمال الدين الأفغاني
- (٦٢٠) إشارة إلى اضطراب الجمعية للعمل المرمي
- (٦٢١) - جم الأعضاء العاملين بالجمعية
- (٦٢٢) كتبها من معناه يدرس، إلى صديق. ولم يذكر الشيخ رشيد رضا - الذي طلع على مسودتها - اسم ذلك الصديق حرصاً على سلامته من اضطهاد السلطات بومستند وهي من الرسائل التي كان الأستاذ الإمام يرسلها بحكم مكانته في جمعية العروة الوثقى (السرية
- (٦٢٣) المراد، الثورة المهدية في جنوب مصر، السودان.
- (٦٢٤) السيد جمال الدين الأفغاني
- (٦٢٥) ج ١ نفس الاختصار الجماعي الأولى سنة ١٣٠٢ هـ (٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م).
- (٦٢٦) لم يشر الشيخ رشيد رضا إلى المرسل إليه - وهذه الرسالة هي الأخرى من رسائل جمعية العروة الوثقى - واستدل من تاريخها أنها قد أرسلت مع عديد من الرسائل في نفس التاريخ إلى مجموعة من الأعضاء والأنصار
- (٦٢٧) ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م
- (٦٢٨) من رسائل الجمعية السياسية، أيضا
- (٦٢٩) ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م.
- (٦٣٠) من رسائل العروة الوثقى السياسية
- (٦٣١) ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م
- (٦٣٢) هي رسالة سياسية تتحدث عن أعمال جمعية (العروة الوثقى) وأسعار الأستاذ الإمام إلى بلاد المشرق لأعمال التنظيم الخاصة بالجمعية.
- (٦٣٣) جمال الدين الأفغاني
- (٦٣٤) إشارة دهرية لوصف جريدة (العروة الوثقى) سر إلى المرسل إليه
- (٦٣٥) اسم لم يذكر، حفاظاً على السرية والمصلحة
- (٦٣٦) اسم لم يذكر، حفاظاً على السرية والمصلحة
- (٦٣٧) ٢٢ فبراير سنة ١٨٨٥ م
- (٦٣٨) من رسائل العروة الوثقى السياسية التي تتحدث عن أعمالها وأسعار الإمام إلى بلاد الشرق لأعمال تنظيمية - وهي غير مؤرخة - ولكن مضمونها يصحح في سنة ١٣٠٢ هـ، ويؤكد ذلك من عبارتها بغيرها من الرسائل المؤرخة في جمادى الأولى سنة ١٣٠٢ - سنة ١٨٨٥ م
- (٦٣٩) مرسلة لأحد شيوخ التصوف في مصر - كما يدل عليه بعد قليل - ولقد اكتب الشيخ رشيد رضا بذكر حرفي اسمه الأولين (م. ب)
- (٦٤٠) يستدل من هذه العبارة على أن (م. ب) مصري، تحية والأستاذ الإمام «رحمة الثرية».
- (٦٤١) خلفهم وطيئتهم . .

(٦٤٢) نستدل من هذه العبارة على أن الرسالة مرسلة من الأستاذ الإمام وهو في منفاه، وبهذه الأشارة أهمية في تحديد تاريخها التقريبي - حيث إنها لم تذيل بتاريخ كتابتها، كما أن تلقى صوره على أي كاتب محاولة للاقتراب (م. ح. ح) من العمل السياسي . .

(٦٤٣) هو أن سم يذكر حفاظا على السرية والمصنعة

(٦٤٤) هي من رسائل الأستاذ الإمام السياسية التي بعث بها باسم (جمعية العروة الوثقى) إلى الشيخ م ت .

(٦٤٥) العروة الوثقى مقال (مولاء رجال الإنكليز وهذه أفكارهم) مجموعة العروة الوثقى ص ٤٥٦ - ٤٦١

(٦٤٦) نشرت هذا الحديث جريدته (البول سيل جازيت) اللندنية في ١٧ أغسطس سنة ١٨٨٤ م، وهو حوار أجراه مراسلها مع لأستاذ الإمام أثناء زيارته ل لندن مبعوثا من قبل تنظيم العروة الوثقى لعرص النقضية المصرية على وجوه المجتمع الإنجليزي والرائي العام هناك، وترجمه الأستاذ الدكتور عثمان أمين انظر مجلة (الثقافة) العدد ٨٤ في ٦ أغسطس سنة ١٩٤٠ م

(٦٤٧) في كتاب (جورجون في الخرطوم) أعاد مؤلفه ديبته نشر هذا حوار الذي نشره جريدة «البول سيل جازيت» - وهو حوار أجرى عمرل بنت - بنتون -

ولقد ترجم الدكتور على شلتن هذا الحوار عن كتاب بنت، ونشره بكتابه (سلسلة الأعمال المجهول محمد عبده) ص ٧٦ - ٧٧ .

وسلوك القارئ أن م بين النص لا يعدو ما يكون عادة بين ترجمة وأخرى . لكننا أثرا نشر هذه الترجمة أيضا - لإضافتها مقدمة الحريدة عن الأستاذ الإمام وريادة في خدمة تسقيع بهذه الأعمال

(٦٤٨) وصح بنت العبارة كما نطق بالعربية Ahl el Ful ثم ترجمها إلى الإنجليزية "The race of beans"، وهي ترجمه مبرقة في تعبيرها .

(٦٤٩) هي رسالة - رغم مديحها الكثير - براها من رسائل الأستاذ الإمام، وتختلف في ذلك مع الشيخ رشيد رضا، وفيها يتحدث لأستاذ الإمام السياسي - وهو غير مصري كما يبدو - عن موقفه من الثورة العربية

(٦٥٠) من قصيدة إبراهيم بك اللقاني في الثورة العربية .

(٦٥١) نشر الأستاذ لإمام مقاله هذه في المجلة (ثمرات العلوم) البيروتية، أن - مقدمه هناك مغيا، وذلك في العدد ٥٤٤ الصادر في ١٤ ذي القعدة سنة ١٣٠٢ هـ - (٢٥ أغسطس سنة ١٨٨٥ م)

(٦٥٢) خدم حكومة الحديو إسماعيل من أول إبريل سنة ١٨٦٩ كقائد حملة غرضها ضم بلاد حوض النيل وإتريق الوسطى إلى البلاد المصرية وإلواء السحابة، وتطوير هذه المناطق عن طريق التجارة واللاحه وإقامة الأمن إلح إلح انظر د راشد البراوي (مجموعة الوثائق السياسية) ج ١ ص ٩٤ - طبعة القاهرة الأولى سنة ١٩٥٢ م .

(٦٥٣) قائد إنجليزى، حكم السودان من قبل مصر فترة من الزمن السابق على احتلال إنجلترا لمصر، واستعانت به إنجلترا لإنقاذ قواتها المحاربة للمهدى سنة ١٨٨٣، غم بجح، وقتل بأيدى نواب المهدي في سنة ١٨٨٥ م

(٦٥٤) نشر الأستاذ الإمام هذه المقالة في جريدة (ثمرات العلوم) البيروتية، في ٢٣ رجب سنة ١٣٠٣ هـ

(سنة ١٨٨٦م) (العدد ٥٧٨) بدون توقيع ولقد صدرت بحريته كلام الأستاذ الإمام بتولها

أكتب إلي بعض أهل المعصن ممن له مريد اطلاع في أحوال مصر يني يأتني ٤

(٦٥٥) يونيو سنة ١٨٧٩م.

(٦٥٦) هجرية - أول صفر - ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٨١م

(٦٥٧) هجرية، (٣١ أغسطس سنة ١٨٨١م).

(٦٥٨) هجرية، (١١ يونيو سنة ١٨٨٢م).

(٦٥٩) هجرية - شعبان - ١٦ يوليو سنة ١٨٨٠م

(٦٦٠) نشر الأستاذ الإمام مقالته هذه في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية، أثناء مقامه هناك منسيا، وذلك

في عدده ٥٩١ الصادر في ٢٥ شوال سنة ١٣٠٣ هـ (سنة ١٨٨٦م) وفيها يهين على لجنة

عليه، بمناسبة نقل إلى السلطان العثماني من أن الأستاذ يطعن فيه، وبن الأخوان سبب العثمانيون

قد نقضوا إلى السلطان ذلك بعد خطابات للأستاذ الإمام في (الندوة السلطانية) بيروت، وكان

يترى يورث فيها

(٦٦١) كتب الأستاذ الإمام هذا المقال وهو في بيروت قبل عودته من المعنى، وشبهه في مجلة (ثمرات

الفنون) البيروتية بالعدد ٦٥٨ الصادر في ١٣ ربيع الأول سنة ١٣٠٥ هـ - سنة ١٨٨٨م ثم أرسل به

من بيروت إلى تدميره سعد وعلول كي ينشره في بعض مجلات مصر

(٦٦٢) نشر الأستاذ الإمام مقالته هذه في حريدة (ثمرات الفنون) البيروتية، إذ بحث بها إليها من مصر

عقب عودته من المعنى، وذلك بالعدد (٧١١) الصادر في ١٣ ربيع الآخر سنة ١٣٠٦ هـ، ديسمبر سنة

(١٨٨٨م)

(٦٦٣) أرسلها من معناه في بيروت إلى أحد أساقفة من رجال الحكم - رلا ندرى مرطه - وذلك حرب

على رسالة من هذا المسئول يطلب فيها من الإمام الصبر واجلده على المعنى التي يمر بها في المعنى

(٦٦٤) كتبها في بيروت إلى أحد المعجيز بموقفه في المعنى

(٦٦٥) بحث بها الأستاذ الإمام من معناه بيروت - ويرجع الشيخ رشيد رحمه أن المرسل إليه هو الشيخ علي

النبيني فيقول: "إنها رسالة إلى بعض الشيوخ، ولعله الشيخ علي النبيني". وذلك لأن مسودات

هذه الرسائل قد وردت لدى الشيخ رشيد رضا دون أسماء من أرسلت إليهم، ومضمونها هو الذي

يخلد في هم، ولا اجتهد هنا مجاز

(٦٦٦) من معانيها السنية، المعتنة، الغليظة

(٦٦٧) إشارة إلى تكليف الأستاذ الإمام للشيخ علي النبيني بالسعي لتفكيره من السلطات المصرية

يورثه

(٦٦٨) كتب الأستاذ الإمام هذه الرسالة إلى الشيخ علي النبيني في ٩ صفر سنة ١٣٠٨ هـ (٢٤ ديسمبر سنة

١٨٩٠م). وقد وجدها المرحوم خير الدين الزركلي بين أوراق الشيخ علي النبيني، ونشرها بصورة

في مستشرق الثاني على قنوسه (لأعلام) طبعة بيروت، الثالثة.

(٦٦٩) رسالة جزائية بحث بها الأستاذ الإمام من بيروت إلى أحد أصدقائه

(٦٧٠) رسالة إلى أحد ساسة الأتراك، بحث بها من مقامه بيروت

(٦٧١) يطبع

(٦٧٢) إشارة إلى لائحة إصلاح التعليم العثماني، أنظرها في الجزء الثاني من هذه الأعمال

(٦٧٣) هو من مساهمة الدولة العثمانية، والرسالة كتبها الأسناد الإمام من بيروت، وهي رسالة جوابية مرسلة إلى من أرسلت إليه الرسالة السابقة

(٦٧٤) الأسنود إلى لائحة التربية التي كتبها الأستاذ لإمام بيروت

(٦٧٥) نشرت هذه المقالة - دون توقيع - في مجله أعضاء الحافضين ١، التي كانت تصدر بلندن - بتوجيه من جمال الدين الأفغاني - تاريخ إيرل سنة ١٨٩٢ م. وقد رجع الدكتور على شلش بسببها للإمام محمد عبده. انظر كتابه [سلسلة الأعمال المجهولة - محمد عبده] ص ٢٢ - ٢٣

(٦٧٦) الإشراف لجمال الدين الأفغاني - وكانت إقامة الدائمة بمصر من سنة ١٨٧١ م حتى سنة ١٨٧٩ م

(٦٧٧) الأدي - عيسى المحل

(٦٧٨) هو كتابون الأكبر Cution I' Ancien [١٤٩ - ٢٣٤ ق م] من مساهمات الخطباء ورجال الدولة الرومانية

(٦٧٩) من حوار للأستاذ الإمام مع ملك في ٢٤ فبراير سنة ١٨٩٣ م - سجله بلس في كتابه [التاريخ السري لاحتلال الإنجليز لمصر]

(٦٨٠) مقدمه صدر بها كتاب إبراهيم أبو يحيى [١٢٦٢ - ١٣٢٣ هـ، ١٨١٥ - ١٩٠٦ م] [ما هناك] - صممه مطبعة المقتطف سنة ١٨٩٦ م - والكتاب نقد للدولة العثمانية، والمقدمة مرسلة إلى «أحد أئمة الإسلام العظيم» - كما أن الكتاب منسوب إلى «أديب فاضل من نصريين» - ولقد رجع الدكتور على شلش بسبب هذه المقدمة إلى الإمام محمد عبده - انظر كتابه [سلسلة لأعمال المجهولة - محمد عبده]

(٦٨١) في العدد الرابع من مجله (الجامعة) الصادر في أول ديسمبر سنة ١٩٠٦ (١٣ رجب سنة ١٣٢٤ هـ) تحدث فرح أنطون في عزمه عن (محمد عبده ورايه في مسألة الإجتماعية) نقصة هذه الفتوى التي أصدرها الأسناد الإمام سنة ١٩٠٤ م، بعد استفتاء فرح أنطون إياه عن حكم الإسلام في تدخل الدول لإنصاف العمال في أصحاب الأعمال، وذلك بمناسبة ماثار من جدل حول هذه القضية بعد نشرات عماد السجائر في مصر (١٨٩٩ - ١٩٠٠). انظر في الدراسة التي قدمنا بها لهذا الجرح حديثنا عن الفكر الاجتماعي للأستاذ الإمام

(٦٨٢) هو الكتاب الذي كتب عن العمل والعمال ببلاد الجزائر، وموضوع التحكيم، فقال إن الشريعة الإسلامية قد أوجبت التحكيم بين العامل وصاحب العمل متى قام نزاع بينهما - وكان كلام هذا الكاتب الفرنسي كما سأل عنه فرح أنطون الأستاذ الإمام

(٦٨٣) أضاف الأستاذ الإمام هذه الملاحظة تبينها لفرح أنطون على الدقة في نشر هذه الفتوى التي بحث بها إليه جوابا على سؤاله

(٦٨٤) في سنة ١٩٠٣ م ألقت الحكومة بحه من علماء الأزهر لدراسة موقفه المشرح من الترميز في مستوى ترميز البريد، وروى مع توجيه بهذه الدراسة نظام حديد لهد البسط من انماط الادخار والاستثمار، ثم عرض هذا المشروع على الأستاذ الإمام بصفته معني الدار المصرية في علية، والمتوى التي يوردها ما فيها دليل على موافقة الأستاذ الإمام على هذا النظام، فالمتموى ودرس الشيخ رشيد رضا على أحد الأسئلة، ولكنها تذكر حقيقة هذه النجاة وذلك النظام الجديد، وموافقة الإمام عليه - وهي مشورة في حياة الأسناد الإمام (الدار) في الجزء الأول من المدة السابعة مرة انصرم سنة ١٣٢٢ هـ - ٣ مارس سنة ١٩٠٤ م - ص ٢٨، ٢٩

(٦٨٥) أسقطنا بعض عبارات هذه الفتوى: لأنها ليست بالأستاذ الإمام، وإنما هي بشيخ رشيد رضا، وحرصنا على أن نورد منها ما يدل على أن الأستاذ الإمام قد وافق على هذا النظام المعدل لتحرير في صندوق توفير التريد

(٦٨٦) هذا السؤال وهذا الجواب ليسا من إنشاء الأستاذ الإمام ولكنه سؤال وجه إلى الشيخ رشيد رضا وأجاب عنه... ولكنه ذكر في الإجابة رأي الأستاذ الإمام، فأجابنا، وذكرنا السؤال أيضاً راحة في (مصاحف ملايسات هذه الإجابة - نظر (لخار) مجلد ١٩ حوص ٥٢٧، ٥٢٩، ٣٠ - بيع الآخر سنة ١٣٣٥ هـ - فبراير سنة ١٩١٧ م

(٦٨٧) بحث الشيخ رشيد رضا في لغة الإمام، هل قال «الإقرار» أو قال «التصديق عليه»؟

(٦٨٨) هذا يذكر الشيخ رشيد رضا عبارة لا يحرم بلفظها، وهي قوله: «وأمر أنه (أي الإمام) يقال إن أولئك العلماء كانوا من فقهاء المذهب الأربعة، والثلاثة لا أحرم بذلك»

(٦٨٩) طيب (شركة الخريشام) المصرية لتأسيس رأي الشريعة الإسلامية من الأستاذ الإمام بصفته معب للديار المصرية، في التأمين على الحياة - ولأهمية هذه القضية، وهذه الفتوى يذكرها في السؤال، ونحن نرى الأستاذ الإمام - ولقد مشترتها الشركة في كتيب خاص، ومشرتها جريدة (الوطن)، ثم أثار أحدنا كثيراً حسماً شراً بالعرب (عربي) ومشرتها (أخبار) في الجزء ٢٤ من الملة السادسة الصادر في ١٦ ذي الحجة سنة ١٣٢١ هـ ٣ مارس سنة ١٩٠٤ م من ٩٣٨، ٩٣٩

(٦٩٠) عندما مشترت الشركة سؤالها للمعنى، وصغت بعد كلمة «جماعة» عبارة (مكة الخريشام مثلاً) بين قوسين، ولم تكن هذه العبارة في نص السؤال المقدم للمعنى.

(٦٩١) للإمام عناوين مماثلة في ذات القضية وجدناها في سجلات دار الإفتاء - بوزارة الحفافية - انظرها في الجزء الثالث من هذه الأعمال الكاملة.

(٦٩٢) هذا حديث ذو موضوع واحد، ولكنه دار في مناسبات ثلاث أولها بمنزلة الأستاذ الإمام يوم الأحد ٢٤ رجب ١٣١٥ هـ ١٨٩٧ م وثانيها في ٢٠ رمضان سنة ١٣١٥ هـ - سنة ١٨٩٨ م وكانا داهين إلى قائم الأمير عثمان باشا فاضل شقيق الأميرة نازلي وثالثها في منزل الأميرة نازلي وصاحبها بعضهم جمعهم بعد زهلول باشا - ولقد خصصنا أجزاء الحديث الثلاثة وأوردناها على هذا الترتيب.

(٦٩٣) تحدث الأستاذ الإمام بهذه الكلمات إلى الشيخ رشيد رضا، عند رؤيتهما ملاها مصر، يمتحن عونا من قصب السكر، فلا يتركه من فيه حتى يحجب منه قوما

(٦٩٤) شهد هذا الحوار الشيخ رشيد رضا، وسجله وشارك فيه بي نهايته وكان محمد بايبرم محافظاً للعاصمة، ومن أبعاد الاحتلال الإنجليزي، ودار هذا الحديث في رمضان سنة ١٣١٥ هـ - سنة ١٨٩٨ م

(٦٩٥) رعد هذا الموعظ من الحديث ذكر محمد بايبرم قضية بيع أراضي الوقف المعروفة باسم (تميش الوادي)، والتي كان الخديو الأمير إسماعيل باشا قد «وصفها» على المكاتب والندارس الإسلامية

(٦٩٦) هذا الحديث اشترك فيه رشيد رضا مع الخديو عباس، ثم مع الأستاذ الإمام حول بعض الموضوع، وكان رسولاً بين الخديو والإمام - فجاءت هذه الكلمات بينهما حصيلة لذلك الحوار

(٦٩٧) هذا النص، الذي يتعلق برأي الأستاذ الإمام في شكل الإدارة المصرية في ظل الاحتلال البريطاني، جاء في خطاب بعث به إلى صديقه المفكر الإنجليزي الحر (ولفرد دنت) وكان «بنت» قد بعث إلى

الأستاذ الإمام يستطلع رايه في هذا الأمر ، وذلك بمناسبة عقد الاتفاق الودي بين إنجلترا وفرنسا سنة ١٩٠٤م ، وهو الاتفاق الذي انعكس بالأمال الوطنية لمصرية لدى الكثيرين خطوات إلى الوراء .

حيث لأستاذ الإمام إليه رايه هذا في خطاب تاريخه ٦ مايو سنة ١٩٠٤م ، ولقد نشرت جريدته (النوء) هذا الخطاب بعد وفاة الأستاذ الإمام بمائتين سنة (١٩٠٧م) . مثلاً عن كتاب «بلنت» (التاريخ السري للاحتلال) ، الطبعة الإنجليزية . وما يذكر أن الترجمة العربية لهذا الكتاب التي قدم بها عبد اللطيف حمزة لم يرد فيها ذكر لهذه المراسلات . ولقد اجتمعت كلت الطبعات الإنجليزية فلم تجد به هذه المراسلات . وبصريح إتش شنت هنا هذين الخطابين رغم عدم وجودهما في كتاب بلنت ولا في مذكراته لاحتمال أن يكون بلب قد حذفهما من هذه الطبعة ، إذ إنه قد ذكر في تقديمه للكتاب أنه راجع مواد مع الأستاذ الإمام وحذف بعض المراد التي قد تسيء إلى بعض الأصدقاء وبعبارة أخرى : بعض شيئاها ، ولكن لا يقطع بثبوتها الإمام عما فيها من أفكار

(٦٩٨) هذا خطاب ثان من الأستاذ الإمام إلى «بلنت» يتعلق ببعض موضوع خطابه السابق ، رده على خطاب «بلنت» التحرر في ٨ يونيو سنة ١٩٠٤م .

(٦٩٩) كان «بلنت» قد استطاع رأى الأستاذ الإمام في فكرة تعيين إنجلترا الأمير أوزوي على مصر بدلاً من أفراد أسرة محمد علي ، إلا ما رفضوا قبول الحكم في ظل الدستور

(٧٠٠) يلاحظ ، أن هذا الخطاب ، مثل سابقه ، قد اتحد فيهما الأستاذ الإمام موقفا معاديا من التحدير فلقد كتب في فترة الخصومة بينهما .

(٧٠١) هذه الفقرة الخاصة بالحرية والجيش كتبها الأستاذ الإمام في صورة تبليغ لخطابه إلى «بلنت» بعد الفراغ منه وتوقيعه .

(٧٠٢) هذه الصفحة من حديث للإمام إلى «بلنت» في فبراير سنة ١٨٩٣م استنسخ منها من مذكرات «بلنت» . انظر مجلة (الرسالة) عدد ٣٠٩ في ٥ يونيو سنة ١٩٣٩م . ترجمه محمد أمين حسونه

(٧٠٣) هذه الفقرة من حديث الأستاذ للإمام إلى «بلنت» في ١٥ فبراير سنة ١٩٠٠م . انظر (كوكب الشرق) في ١٣ أغسطس سنة ١٩٣٢م

(٧٠٤) كتب لأستاذ الإمام هذا المشروع الذي وُضع على الصحف ، بوصفه رئيس النجدة التي تكونت لإغاثة جرحى وأرامل وأيتام جنش لمصري أندي حارب في السودان . . وكان تأليف هذه النجدة في ١٦ أبريل ١٨٩٨م . زمن النشور تنصح ماسيه تكوينها وملايسته

(٧٠٥) لقد شارك في تأسيس هذه الجمعية أمين فكري باشا ناظر الدائر ، النسبة ، ومحمد طاهر باشا محافظ العاصمة ، ويوسف سببان بك رئيس بيانة العاصمة ، والشح عبد الرحيم الدمرداش ، وأحمد بك أرناؤود وعبد الرحيم بك من أعضاء العاصمة ، وخاخ محمد الحلو وكيل دولة المغرب لأقصى والحواجة شمعون أويب

(٧٠٦) كان بومند مصطفى فهمي باشا

(٧٠٧) كتب لأستاذ الإمام هذا الخطاب إلى صاحب «المؤيد» وداعلي تعليق الأخير على «مشور» النجدة . فلقد قال بخصوصه : إن الحكومة تعاطفت مع أهدافه : لأن حرب السودان تتم بقدرة إنجليز ومصالحهم ، بينما هذه الحكومة قد مضت ولم تناصر السبع المعونة الدولة العثمانية على محاربة أهدافها . إذ أصدر ناظر الداخلية بومند مشورا إليه على أن الترع «لجنة لإغاثة العسكرية» الشهادية «اختيارى محضر ، ولم يعمل مثل ذلك في هذه المناسبة» وقال المؤيد «فهل

- لبحكمه نكح لال في مشروع لاكتتاب الإخباري^{١٩} أو ذلك مشروع معض حد الإخلاء وهذا
رأى إليهم^{٢٠} بره حبه الأستاذ الإمام بهذا الخطاب
- (٧٠٨) أي هي الأستاذ الإمام فأول متكلم في هذا المشروع^{٢١}
- (٧٠٩) هذه الفقرة، لتوسط هذا حديث، قلنا الأستاذ الإمام عندما أشد حبه من عزم الحكومة تعيين
قاصيين من قضاء محكمة الاستئناف الأربعة عضوين في المحكمة السريعة العليا وفقرات هذا
الحديث الثلاثة أفضى بها الأستاذ الإمام، إلى الشيخ رشيد رضا
- (٧١٠) المقرون الثاليسان بهذه الفقرة من هذا الحديث، هما تعبير حديد ومفصل عن نفس الفكرة التي
تأثر بها الإمام في هذه الفقرة
- (٧١١) مریدا من عبدالمريد السباق، حيث إن حديث الأستاذ الإمام هذا، عن المصريين، هو كلمات
جسمنها، كي تكون هذا الموضع
- (٧١٢) مذكرات، في فبراير سنة ١٨٩٣م (الرسالة) عدد ٣٠٩ في ٥ يونيو سنة ١٩٣٩م ترجمة
محمد أمين حسونة
- (٧١٣) المصدر السابق في ١٥ إبريل سنة ١٨٩٤م (كوكب الشرق) في ١٢ مايو سنة ١٩٣٢م.
- (٧١٤) المصدر السابق في مارس سنة ١٨٩١م وكان حديث الإمام إلى «لب» حديق على كتاب «نيل»
(فتح العرب لمصر) انظر (الرسالة) عدد ٩ في ٥ يونيو سنة ١٩٣٩م
- (٧١٥) كتبها الأستاذ الإمام من ببرم، عاصمة صقلية، أثناء رحلته إليها
- (٧١٦) هجرية، ٢٢ ستمبر سنة ١٩٠٣م.
- (٧١٧) لهذه الفقرة، سؤلاً وخواباً، أهميه خاصة، هي ذات طابع سياسي، ذلك أن القشة استعنى هي
شأنها هي من مسلمي الهند الذين قامت بينهم وبين المستعمرين الإخلاء صلات تعاون، وعلاقات
ود وهي علاقات ذات محل نقد من جانب من الحركة الوطنية الهندية وجوانب الأستاذ
الإمام على هذا يمكن موقفه وبنهم لوقف الإسلام إزاء قضية كان يعيشها هو، مدرسه في مصر
يومئذ، عندما قامت بينهم وبين سلطات الاحتلال الإخلاء علاقات رأى استثمارها فيما رآه
مصلحة للأمة وبهرصا بالتربية والتعليم في البلاد (انظر حديث عن موقفه السياسي، وجهده في
الثقة والتعليم، في دراسة عن فكره السياسي والاجتماعي في صدر هذا الجزء). ونحن لم نذكر
من الأجوبة التي قدمت عن هذا السؤال، بالطبع، سوى جواب الأستاذ الإمام ومن يرد للاطلاع
على أحوبة أصحاب المذاهب المختلفة من علماء الأهرام فليرجع إلى (دربح الأستاذ الإمام) ج ١
ص ٦٤٨، ٦٦١)
- (٧١٨) هذا الخطاب ومعه أرسل الأستاذ الإمام إلى فرح أنطون مقال (إنما ينهض بالشرق مستبد عادل)
الذي نشر في امتدادية الجزء الرابع من السنة الأولى (الجامعة) في مايو سنة ١٨٩٩م. (٢١ دي
الجامعة سنة ١٣١٦هـ) وكانت مناسبة مقال فرح أنطون في الجزء الثالث عشر (الإخلاء والحرية)
- (٧١٩) ذكر فرح أنطون أن الأستاذ الإمام ذكر هذا اللفظ «سب» انظر (الجامعة) الجزء الأول من السنة
الجامعة ص ٣٤
- (٧٢٠) محله (الجامعة لعثمانية) السنة الأولى الجزء الرابع، الصادر في ١ مايو سنة ١٨٩٩م ٢١ دي
الجامعة سنة ١٣١٦هـ ص ٥٤، ٥٥ وهو رأي يمت به الأستاذ الإمام بعينها على مقال للجامعة من
(الإخلاء والحرية)، وطلب من الجامعة أن تذكر في مقدمته أنه من كلامه القديم وليس رأياً معاصراً

حديث الإنشاء. فذكر طرح أنطون في مقدمه هذا الرأي أنه الكلام هو السحر الخلال، فانه مد
سواب خلت حصره المحكيم الكامل والأساد الفاضل الشيخ محمد عبده، وبعث به إلنا اليوم أحد
[خواته الأفاضل بعد اطلاعه على مقاله (الإحياء والخرية) التي صدرنا بها الجزء السابق .

(٧٢١) (المؤيد) العدد ٣٥٩ في ١٢ نوفمبر سنة ١٩٠١م - (عمره سبعين سنة ١٣١٩هـ). ولقد وقعها المؤيد
بنوفيع مستشار هو «أحد أفاضل الكتاب المجيدين».

(٧٢٢) مفرد «الصورة» وفي معانيه الحجر يكون ذليلاً وعلامة على الطريق، وهو المراد هنا

(٧٢٣) اللور، والثابرة، البرية

(٧٢٤) كان الأستاذ الإمام قد شرح في هذا المكان من حديثه ما عليه حكم مصر برمده، ولكن «المؤيد»
حذف هذا الجزء.

(٧٢٥) (١٨٤٢ - ١٩٠٩م) أحد أمراء أفغانستان

(٧٢٦) المنار، الجزء الخامس من مجلة الخامس (عمره ربيع الأول سنة ١٣٢٠هـ - ٧ يونيو سنة ١٩٠٢م) من
١٧٥، ١٨٣. ولقد نشره الأستاذ الإمام بتوقيع «مؤرخ»

(٧٢٧) نسبة إلى «الليرة» تركيا

(٧٢٨) الديار، هو الداحل ملا دين. والهاجم محرم الشر

(٧٢٩) الإشارة إلى حمة محمد علي ضد الحركة الوهابية في الحجاز وتحطيم محاسنهم «الدرعية» سنة
١٨١٨م والرهايون كانوا في البدء حركة إصلاح ديني ملعية، سمى إلى محمد بن عبد الوهاب
(المؤيد سنة ١٧٩٢م)، كما كان معادية للأتراك العثمانيين

(٧٣٠) لقد كان للطرف التاريخي الذي كتب فيه «الأساد الإمام تقيته هذا الحكم محمد علي، أثر كبير في
ملء الأحكام فهو قد كتبه في فترة سادت فيها علاقته بالخليد عباس حلمي، وبوقت بكرور
معتد بريطانيا بمصر، ولذلك ابصر من محمد علي ونخوته جانب واحد في اغلب الأحيان. وإن
يكن قد أجاد التعبير في آثار إعمال محمد علي للأسد والخرية والاسناد الإمام في هذا
التقييم يختلف مع أسناده جمال الدين الاصفاني في الحكم على محمد علي والإنجازات التي
شهدتها مصر في عصره. انظر الأعمال الكاملة لجمال الدين الأنصاري، مع دراسة عن حياته
وأثوره) من ٤٦٦ وما بعدها. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

(٧٣١) مذكرات «ملت» في ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٠٣م (كوكب الشرق) في ١٥ ديسمبر سنة ١٩٢٢م)

(٧٣٢) وكان حديقاً للأستاذ الإمام

(٧٣٣) مذكرات «ملت» نوفمبر سنة ١٩٠٣م. انظر مجلة (الرسالة) عدد ٣١٠ في ١٢ يونيو سنة
١٩٣٩م.

(٧٣٤) المصدر السابق - ٢٢ يناير سنة ١٩٠٤م.

(٧٣٥) المصدر السابق - مارس سنة ١٨٩٩م.

(٧٣٦) المصدر السابق - مارس سنة ١٨٩٩م والعهد هو عهد الاحتلال البريطاني، لورد كرومر

(٧٣٧) في ريادة الأساد الإمام للسودان سنة ١٩٠٥م - رار نادي الصباح لمصريين هناك على الضمة
اليسرى لئيل الأزرق، والنعى بالضابط، وحطب منهم في يوم الخميس ٢٦ يناير سنة ١٩٠٥م
وهذه كلمات من خطابه عندما استضافوه هناك

(٧٣٨) ذكر الأستاذ الإمام رأيه هذا في الدولة العثمانية جواباً عن سؤال الشيخ رشيد رضا له حول هذا

الأمر، وذلك بمثل الأستاذ الإمام يوم الجمعة ٢٩ رجب سنة ١٣١٥ هـ - سنة ١٨٩٧ م.
(٧٣٩) هي حرب سنة ١٨٩٧ م - ويذكر الشيخ رشيد أن الأستاذ الإمام قد تبسم عند هذا الموضوع من حديث

(٧٤٠) لم يسجل الشيخ رشيد كلمات الأستاذ الإمام في هذا المقام واكتفى بقوله: إنه «ذكر ما يعلم من إفسادهم» واستماتهم عليه بغير سلطان ووساوسة.

(٧٤١) يذكر الشيخ رشيد عن رأي الأستاذ الإمام في محاولة السلطان عبد الحميد إحياء رسوم «الخلافة» كى يخيف بها أوروبا، فيقول: إن الأستاذ الإمام كان يرى في هذا الجهد عملاً «لا يرجي منه أذى فائدة للمسيحيين بجهل السلطان وجهن رجاله» يمسى الخلافة وبالوسائل التي يمكن بها إحياء معيها ولا تشايعه. ولكنه [الأستاذ الإمام] كان يرى السكوت عنه ومهمهم، وإن مناصبهم غش للمسلمين وجناية على الإسلام، ومفارقتهم فتنة وتغريب بين المسلمين.

(٧٤٢) عندما عرض الشيخ رشيد رسماً على الأستاذ الإمام افتتاحه العدد الأول من مجله «النار» (شوال سنة ١٣١٥ هـ)، وكان الشيخ رشيد قد جعل من بين مقاصد المنار «تعميم الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة» اعترض الأستاذ الإمام، وذكر هذه العارضة، واقتراح حذف هذا المقصد من مقاصد «النار» فعذه الشيخ رشيد.

(٧٤٣) أفكار للأستاذ الإمام صاغها ياشت في كتابه [مستقبل الإسلام]، الذي نشره أواخر سنة ١٨٨٦ م.

(٧٤٤) هو المفكر السياسي البريطاني مستر هيلنت.

(٧٤٥) مذكرات «نفس» ١٣٠ أبريل سنة ١٩٠٥ م. انظر مجلة (الرسالة) عدد ٣١ في ١٧ يونيو سنة ١٩٣٩ م. ترجمة محمد أمين حمودة.

(٧٤٦) يقول الشيخ رشيد رسماً إن الأستاذ الإمام قد حدثه بهذه الكلمات، انظر (النار) مجلد ١٣ ح ٨ ص ٥٩٥ (آخر شعبان سنة ١٣٢٨ هـ - ٣ سبتمبر سنة ١٩١٠ م).

(٧٤٧) هذا الرصف من مذكرات هيلنت، تعرض سنة ١٨٩١ م. انظر مجلة (الرسالة) عدد ٣٠٩ في ٥ يونيو سنة ١٩٣٩ م. ترجمة محمد أمين حمودة.

(٧٤٨) في ٣ يوليو سنة ١٩٠١ م، وصل الأستاذ الإمام إلى الأستانة، وكانت قد سيفته إليها وشهات خصومه إلى السلطان، واجتهدت السلطات العثمانية في القبض عليه وإماتته. وكان الإمام يحمل بوصية من الخوردد كردو إلى سفير إنجلترا لدى الدولة العثمانية بالتدخل لإتقاده إذا ما تعرض لسوء. وكانت الحجة الظاهرة بتسلط العثمانية أن الإمام يرافق في ثقلاته هناك «ركى معاصم» مراسل المؤيد، وصاحب العلاقات القوية بأصحاب «المعلم» بمصر، وهو الرجل الذي ادعى دخوله الإسلام ثم عاد لسيحيته. ولقد صرح أحمد شوقي باشا. وكان بالأستانة يومئذ. الإمام بعدم استحسان بوصية كردو إلا بعد استيفاد كل الوسائل الممكنة الأخرى. وجمع أحمد شوقي عن توصيل رأي إلى السلطان حيث ضمن تقريره إليه أن إهانة الأستاذ الإمام ستعطب مصر كلها من فيها الخديو عباس. وانتهت الأمة بطلب السلطان إلى الإمام برأسه أحمد شوقي، ألا يطيل مدة إقامته بالأستانة!! وقبل أن يعاد الإمام حاضرة الدولة العثمانية استجاب لطلب أحمد شوقي باشا في كتابه هذه المريعة ووجهها إلى السلطان عبد الحميد. ويقول أحمد شوقي باشا إن الإمام بعد أن سافر إلى حبيب جهاد التقارير يعودته لهاجمة السلطان والانفصال بالطلبة المصريين هناك وطلب تلك الثانوية وأيضاً ببيع بثوات ضد السلطان في مصر. انظر - أحمد شوقي باشا

- (مذكراتي في نصف قرن) ج ٢ ص ٣٧٧-٣٨٢ طبعه القاهرة، الأولى، سنة ١٩٣٦م
- (٧٤٩) جاء إذن السلطان للأستاذ الإمام بالسفر في ٤ أغسطس، وعاد الأستاذ في يوم ٥ أغسطس. أي أنه قد مكث هناك نحو سبعة عشر يوماً بما يشبه الاعتقال!!
- (٧٥٠) بعث بها الأستاذ الإمام وهو في رحلته بأوروبا بعد معاذرة «الأستاذ»
- (٧٥١) من سنة ١٩١١م.
- (٧٥٢) هو الشيخ إسماعيل الحافظ الطرابسي، صديق الشيخ رشيد رضا، ومن تلامذة الأستاذ الإمام، وكان يقضي العمل في سلك القضاء السريع بالأستانة.
- (٧٥٣) هو سليم باشا الحموي، صاحب حريدة (الملاح) وأحد عملاء السلطان عبد الحميد
- (٧٥٤) علي يوسف، صاحب (المؤيد).
- (٧٥٥) كان للقطم قد نشر مجموعاً على حديث لأستاذ الإمام مع شيخ الإسلام في الأستانة، يدحوى أنه قد هاجم رجال الدين في مصر - وحمودة المشار إليه هنا هو شيخ الأستاذ الإمام
- (٧٥٦) جرى هذا الحوار في رتبة الإمام لمشيخة الإسلام بالأستانة، وحضره الشيخ علي يوسف ومشره «بالمؤيد» والحديث هنا عن لمحاكم الأهلية بمصر، وفور عشاء الدين. وكلمة (المسي) تعني الأستاذ لإمام، وكلمة (الشيخ) تعني شيخ الإسلام لأستنه «جمال الدين أفندي» ولقد نشر الشيخ علي يوسف هذا الحوار ضمن وصفه لهذا اللقاء «المؤيد» في ٣٠ يونيو سنة ١٩١٠م - ١٤ ربيع الآخر سنة ١٣١٩هـ. ودارت معركة صحفية في مصر حول رأي الأستاذ الإمام هذا في علماء الدين.

المفهرس

٧	دراسة في الفكر السياسي والاجتماعي والإصلاحي للأستاذ الإمام
٩	مقدم الطبعة الجديدة
١٥	تمهيد
٢١	بطاقة حياة
	الإصلاح، والثورة، والإصلاح (وهي دراسة لموقفه من الثورة العربية والحكم
	الدستوري والسياسي، وموقفه من السلطة الحاكمة وطبعتها، وموقفه من
٣٩	الاحتلال الإنجليزي، وموقفه من أسرة محمد علي)
	الجامعة الإسلامية. (وهي دراسة لموقفه من السلطين المدنية والدينية، وموقفه
١٠٣	من الخلافة العثمانية).
١٢١	المسألة الاجتماعية. (وهي دراسة لفكره الاقتصادي والاجتماعي)
	التربية والتعليم. (وهي دراسة لنظريته في التربية وموقفه في التعليم
١٥١	وديمقراطيته وطبقته).
	الأسرة والمرأة (وهي دراسة لمكانة الأسرة عنده من بناء المجتمع، وموقفه من
١٦٧	المرأة: تعليمها ومشاكلها المتعلقة بالطلاق وتعدد الزوجات
١٧٩	الإصلاح الديني. (وهي دراسة لآرائه في تحرير النفس من قيد التقليد)
	الإصلاح الأدبي واللغوي (وهي دراسة لجهوده في الإصلاح اللغوي والأدبي،
١٨٧	وإنجاراته الزائدة في إحياء التراث العربي الإسلامي
	تعميق هذه الأعمال (وهي دراسة عن تحقيق النصوص التي كانت شائعة
	ومخاطبة السبب بين الأستاذ الإمام وكل من جمال الدين الأفغاني ورشيد
٢٠١	رضا وسعد رغبول وعبد الله سليم. وهي
٢٠٦	١. رسالة الواردة في سر التجليات.
٩٠١	

٢٠٨	٢. رسالة المدير الإنساني والمدير العقلي الروحاني
٢٠٩	٣. التعريفات على شرح الدوائى للعقائد العصبية
٢٢٥	٤. بحث : العلم وتأثيره فى الإرادة و لاختيار
٢٢٦	٥. مقال. الشورى
٢٢٧	٦. مقال ' من الشورى والاستبداد
٢٢٨	٧. كتاب ' مصر وإسماعيل باشا
	٨. ما حذف من مقالاته فى (الوقائع المصرية) وعددها واحد وثلاثون
٢٢٩	مقالاً حققنا نسبتها إليه
	٩. العروة الوثقى . حقق نسبة تصورها لحمال الدين الأعمامى وعدد تصورها
٢٣٥	أكثر من مائة نص
٢٤٥	١٠. مقال: المسأل الهندية.
٢٤٦	١١. تفسير القرآن.
	١٢. مصول الزواج والطلاق والحجاب وتعدد الزوجات من كتاب (تحرير المرأة)
٢٥٠	لقاسم أمين
٢٦٧	١٣. كتاب (الإسلام والرد على مستغديه)
٢٦٨	١٤. مقال التخصب

شملج لـ د خطـ الأستاذ الإمام

٢٧٥	صورة زيكوغرافية لصمحة من مذكرة الإمام عن الثورة العراقية
٢٧٦	صورة زيكوغرافية لرسالة الإمام إلى تولستوى
٢٧٧	صوره زيكوغرافية لرسالة الإمام إلى الشيخ على الكلى
٢٧٨	صورة زيكوغرافية لسطور من مخطوط بخط الإمام
٢٧٨	صورة زيكوغرافية لسطور بخط الإمام عن مجلة «المار»
٢٧٩	صورة زيكوغرافية لكلمة بخط الإمام عن كتاب العمائد والعبادات
٢٨١	صور تذكارية للأستاذ الإمام.

الكتابات السياسية

٢٩١	ما قبل الثورة العربية
-----	---------------------------------

٢٩٣	جرنال أبو نظارة
٢٩٥	عيد مصر ومطلع سماعتها [الوقائع المصرية في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠م]
	احترام قوانين الحكومة وأمرها من سعادته الأمة [الوقائع المصرية في ٣١ أكتوبر سنة ١٨٨٠م]
٢٩٩	
٣٠٣	القوة والقانون [الوقائع المصرية في ٧ فبراير سنة ١٨٨١م]
٣٠٩	الوطنية [الوقائع المصرية في ٦، ٢١ مارس سنة ١٨٨١م]
٣١٩	خطأ العقلاء [الوقائع المصرية في ٤، ٧، ١٩ إبريل سنة ١٨٨١م]
	اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم [الوقائع المصرية في ١٩ يونيو سنة ١٨٨١م]
٣٣٣	
	السلطة المصفوة المستيرة [من حوار بينه وبين أحمد عرابي في أواخر أغسطس سنة ١٨٨١م]
٣٤١	
٣٤٣	مصر والحشة [الوقائع المصرية في ١٤ أغسطس سنة ١٨٨١م]
	في الثورة العربية
٣٤٩	نيل المعالي بالمصيلة [الوقائع المصرية في ١ أكتوبر سنة ١٨٨١م]
٣٥٣	قانون الوظائف المدنية [الوقائع المصرية في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٨١م]
٣٥٧	أروام الحرائد [الوقائع المصرية في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١م]
٣٦٢	الحياة السياسية [الوقائع المصرية في ٩، ١٠، ١٣، ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١م]
	رفع وهم وتفصيل مجلس في لائحته لمجلس محلية [الوقائع المصرية في ٤ ديسمبر سنة ١٨٨١م]
٣٧٣	
٣٧٧	في الشورى والاستبداد [الوقائع المصرية في ١٢، ١٣، ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١م]
	برامج الحزب الوطني المصري [كتاب «بلنت» (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) ...]
٣٩٧	
	الناس من خوف ذلك في ذلك، والناس من خوف العفر في فقر [الوقائع المصرية في ٢٤ يناير سنة ١٨٨٢م]
٤٠١	
٤٠٧	لا تتم نكاح الأعداء [لا بغيانة الأصدقاء [الوقائع المصرية في ٢ فبراير سنة ١٨٨٢م]
	احتفال جمعية المعاصد بالتصديق على لائحته النواب [الوقائع المصرية في ١٥ فبراير سنة ١٨٨٢م]
٤١٣	
٩٠٣	

- ٤١٧ مفاصلة الشكر بالشكر [الوقائع المصرية في ٢١ فبراير سنة ١٨٨٢م]
- الانحداد في الرأي قرين الاتحاد في العمل [الوقائع المصرية في ٢٣ إبريل سنة ١٨٨٢م]
- ٤٢١ دفاع عن حكومة الثورة [الباريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر]
- ٤٢٥ ترجمه ثانيه لهذه الرسالة
- ٤٢٩ سلطان باشا بن الحديو والثورة [لتاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر]
- ٤٣٣ الاتحاد العربي [الوقائع المصرية في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٢م]
- ٤٣٥ مصر وإسماعيل باشا [الطائف في ٦ مايو سنة ١٨٨٢م]
- ٤٣٧ الفصل الثالث: في سلب الأملاك من الملاك
- ٤٣٩ الفصل الرابع: في السخرة الأبدان بلا شفقة ولا
- ٤٤٥ بركة
- ٤٥١ مفكره الأحداث العربية [وفيها جمعا كل ما دون من ملاحظات وتقارير عن الأحداث والشخصيات التي شاركت في الثورة مدعيها حتى فشلها] والتي كتبت أثناء الثورة
- ٤٥٣ مذبحه الإسكندرية [١١ يونيو سنة ١٨٨٢م]
- ٤٦٩ اضطرابات الإسكندرية [١١ يونيو سنة ١٨٨٢م]
- ٤٧١ في السجن [وفيها جمعا كتاباته في السجن عندما اعتقل مع قادة الثورة العربية بعد فشلها]
- ٤٨٩ رسالة من السجن إلى أحد الأصدقاء
- ٤٩١ الثورة والثوار الذين خسروا [من مذكراته الدفاعية]
- ٤٩٧ رسالة للأسرة
- ٥٠١ رسالة إلى برودي عن المعاناة في السجن
- ٥٠٥ محضر استجواب [أمام قوميون التحقيق مع رعماء الثورة]
- ٥٠٧ مواجهة بين الإمام والبارودي في التحقيق
- ٥١١ قصيدة في الأحداث العربية
- ٥١٣ الدولة [تعليق من تعليقاته على كتاب نهج البلاغة]
- ٥١٨ كتاب تاريخ الأحداث العربية [وهي الفصول التي كتبها عن الثورة استجابة لطلب

٥١٩	الخديو عباس حلمي الثاني]
٥٢١	إلى عليك مصر
٥٢٣	مصر قبل الأفغانى وظهوره
٥٢٧	حلاصة ما كتبه فى أسباب الثورة العربية
٥٣١	شئون البلاد المصرية [فى شهر رجب سنة ١٢٩٦هـ]
٥٣٣	الأسباب أ مباشرة للثورة من سيرة توفيق باشا
٥٣٥	الأجانب والإصلاح
٥٤٥	وزارة رياض باشا وتأثيرها فى الثورة
	مسيره الحكومة بالإجمال والخديو ترميز باشا والوزير رياض باشا بشىء من
٥٥٧	التفصيل
٥٦١	تأثير سيرة رياض باشا وشماله فى مقدمات الثورة
٥٦٥	سيرة الخديو ترميز باشا المنصبة إلى الثورة
٥٦٩	أسباب تألب الضباط الذى أفضى إلى الثورة
٥٧٣	بدء الثورة بحادثة قصر الليل الشهيرة
٥٧٧	نتيجة ما تقدم وتناهى أفكار عرابى وشيعة رياض باشا والخديو فيه
٥٨٧	طلب عرابى مجلس نواب وسية
٦٠١	حادثة عابدين
٦٠٧	تقييم أخير للأحداث العربية
٦٠٩	موقعى من الثورة
٦١١	ملاحظات على بعض أحداث الثورة
٦١٣	ملاحظات على رأى عرابى فى الثورة
	فى المتن
٦١٩	رسالة إلى جمال الدين الأفغانى
٦٢٥	رسالة ثابته إلى جمال الدين الأفغانى
٦٢٩	رسالة إلى بلنت
٦٣١	رسالة إلى بلنت
٦٣٣	رسالة إلى بلنت
٩٠٥	

٦٣٧	رسالة إلى برودلي من بيروت
٦٣٩	أفكار الأستاذ الإمام [كما صورها في رساله إلى برودلي من بيروت]
٦٤٣	عن الثورة والحديو وسلطان باشا
٦٤٩	الحديو يسلم أرض الوطن
٦٥٣	قسم تنظيم العروة الوثقى
٦٥٥	لائحة العقد الرابع من عقود تنظيم جمعية العروة الوثقى
٦٥٩	رسائل سياسية [مرسلة لأعضاء العروة الوثقى]
٦٥٩	١- الرسالة الأولى لأحد الأمراء
٦٦١	٢- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٦٢	٣- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٦٤	٤- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٦٥	٥- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٦٧	٦- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٧٤	٧- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٧٦	٨- رسالة إلى العضو (ش. ي.)
٦٧٩	٩- رسالة إلى العضو (س. س.)
٦٨١	١٠- رسالة إلى العضو (س. س.)
٦٨٢	١١- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٨٣	١٢- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٨٦	١٣- رسالة إلى أحد العلماء يدعو لفكر جمعية الحرية الوثقى
٦٨٨	١٤- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٩١	١٥- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٩٢	١٦- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٩٣	١٧- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٩٤	١٨- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٩٥	١٩- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى
٦٩٦	٢٠- رسالة إلى أحد أعضاء العروة الوثقى

- ٢١- رسالة إلى أحد أعضاء علماء التصوف (م. ت) ٦٩٧
- ٢٢- رسالة إلى أحد أعضاء علماء التصوف (م. ت) ٦٩٩
- مع وزير الحربية الإنكليزي [المروة الوثقى] ٧٠١
- الاحتلال الإنكليزي لمصر [حديث مع صحيفة «البول ميل جازيت» اللندنية في ١٧ أغسطس سنة ١٨٨٤م] ٧٠٣
- ترجمة ثانية لهذا الحوار ٧٠٩
- رسالة إلى أحد الساسة ٧١٧
- رسالة السير صمويل باكر في السودان ومصر وإنجلترا [ثمرات الفنون البيروتية في ١٤ ذي القعدة سنة ١٣٠٢ هـ سنة ١٨٨٥م] ٧١٩
- مصر وجريدة «الجنة» [ثمرات الفنون في ٢٢ رجب سنة ١٣٠٣ هـ سنة ١٨٨٦م] ٧٢٥
- مراسلات [ثمرات الفنون في ٢٥ شوال سنة ١٣٠٣ هـ سنة ١٨٨٦م] ٧٣١
- مصر والمحاكم الأهلية [ثمرات الفنون في ١٣ ربيع الأول سنة ١٣٠٥ هـ سنة ١٨٨٨م] ٧٣٥
- اللغة الرسمية في المحاكم الأهلية بمصر [ثمرات الفنون في ١٣ ربيع الآخر سنة ١٣٠٦ هـ سنة ١٨٨٩م] ٧٤٠
- رسائل من بيروت [كتبها وهو في المنفى بيروت] ٧٤٥
- ١- رسالة إلى أحد الساسة ٧٤٥
- ٢- رسالة إلى أحد المعجبين بموقفه في المنفى ٧٤٦
- ٣- رسالة إلى الشيخ علي اللبني ٧٤٧
- ٤- رسالة إلى الشيخ علي اللبني ٧٤٩
- ٥- رسالة إلى أحد الأصدقاء ٧٥١
- ٦- رسالة إلى أحد الساسة الأتراك ٧٥٢
- ٧- رسالة جوابية إلى أحد الساسة الأتراك ٧٥٤

بعد المنفى

- الحق المر ٧٥٩
- جلالة الإنجليز عن مصر ٧٧١
- الدين النصيحة ٧٧٣
- ٩٠٧

٧٧٩	تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية [فتوى حول المسألة الاجتماعية]
٧٨٣	صندوق التوفير في إدارة البريد
٧٨٥	ربح صندوق التوفير
٧٨٧	التأمين على الحياة
٧٨٩	حديث عن السياسة
٧٩٣	الإنجليز وثروة مصر
٧٩٥	حوار حول الموقف من الإنجليز والفرنسيين
٧٩٩	حديث عن جلاء الإنجليز عن مصر
٨٠١	شكل الإدارة المصرية مع الاحتلال [خطابان إلى «بلنت»]
٨٠٧	إعانة ضحايا معارك السودان
٨٠٩	دفاع عن لجنة إعانة ضحايا معارك السودان
٨١٣	المصريون
٨١٥	رياض ونوبار
٨١٥	اضطهاد القبط
٨١٧	رسالة إلى عالم جزائري (الشيخ عبد الحلیم سمایا)
٨١٩	استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء لنصرة الملة وحفظ حوزة الأمة
٨٢١	الجواب
٨٢٧	إنما ينهض بالشرق مستبد عادل [مع خطاب قدم به المقال لمجلة «الجامعة العثمانية»]
٨٢٩	الرحل الكبير في الشرق [المؤيد في ١٢ نوفمبر سنة ١٩٠١م]
٨٣٣	آثار محمد علي في مصر [النار في ٧ يونيو سنة ١٩٠٢م]
٨٤٠	المماليك
٨٤١	أمراء مصر والعروبة
٨٤١	الحديث عباس حلمي [من مذكرات «بلنت»]
٨٤٣	الضباط والعمل السلمي
٨٤٥	حديث عن الدولة العثمانية [حوار مع رشيد رضا]
٨٤٧	الإمام هو القرآن
٨٤٩	الإصلاح الديني والخلافة

٨٥١	الحرب والفرق
٨٥٣	استبداد السلطان عبد الحميد
٨٥٥	إلى السلطان عبد الحميد
٨٥٧	رسالة إلى الشيخ رشيد رضا [حول إساءة معاملة الإمام في الأستانة]
٨٥٩	حوار بين الإمام وشيخ الإسلام بالأستانة
٨٦٣	الهوامش
٩٠١	الفهرس

